Geschichte

der

socialen Bewegung in Frankreich

von 1789 bis auf unsere Tage.

Von

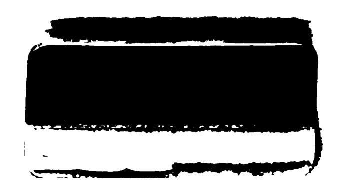
L. Stein.

In drei Bänden.

Zweiter Band:

Die industrielle Gesellschaft. Der Socialismus und Communismus Frankreichs von 1830 bis 1848.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1850.


[redacted]



Geschichte

der

socialen Bewegung

in Frankreich

von 1789 bis auf unsere Tage.

Von

L. Stein.

In drei Bänden.

Zweiter Band.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1850.



Die industrielle Gesellschaft.

Der

Socialismus und Communismus Frankreichs

von 1830 bis 1848.

Von

L. Stein.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1850.

Der Charakter der neuen Zeit.

Mit der Julirevolution betreten wir einen ganz neuen Boden.

Es ist lange die gewöhnliche Meinung gewesen, daß die politischen Verhältnisse das eigentlich Wichtige in dieser Epoche gewesen sind. Man hat den Zusammenhang derselben mit der ersten Revolution hauptsächlich in den Verfassungsfragen, dem Inhalt ihrer Kämpfe, in dem Gegensatz zwischen Königthum und Republik gesucht.

Wer statt der äußeren Erscheinung den Geist der Geschichte verstehen will, muß diese Meinung aufgeben. Jenes Julikönigthum ist nur der Rahmen, in welchem sich uns ein ganz anderes Bild von unendlich viel größerer Bedeutung entfaltet.

Wir haben im ersten Theile dieses Werkes den Grundsatz aufgestellt und durch die Geschichte der ersten Revolution bewiesen, daß die Ordnung der Gesellschaft die Verfassung des Staats beherrscht, daß jene ihrem innersten Wesen nach unfrei, diese aber frei ist, und daß das Leben der menschlichen Gemeinschaft daher in dem stets arbeitenden Gegensatz zwischen beiden großen Prinzipien und Gestaltungen besteht.

Die Zeit des Julikönigthums bildet in diesem lebendigen Gegensatze einen Abschnitt für sich. Auch in ihm ist die Bewegung der Gesellschaft das unzweifelhaft wichtigere; alles Politische ordnet sich ihr unter, und schon dieser Standpunkt erhebt uns über die gewöhnliche Betrachtung. Allein auch das genügt nicht für diese so wichtige Epoche.

Das, was wir jetzt zu sagen haben, betrifft zwar zunächst nur Frankreich. Allein es ist kein Zweifel, daß dieselben Grundverhältnisse, mithin auch dieselben Fragen und Widersprüche im ganzen übrigen civilisirten Europa obwalten.

Das, wogegen die Julirevolution aufgetreten war, war nicht ein einzelner Punkt in der Verfassung, ebensowenig eine einzelne Maßregel. Der Kampf ging vielmehr gegen den Versuch, die Elemente der feudalen Gesellschaft vermöge der Staatsgewalt wieder zurückzuführen. Dieser Versuch war ein ganz unmöglicher; er scheiterte, und mit dem Siege des Volkes war das feudale Wesen, so weit es die erste Revolution noch überlebt hatte, für immer aus Frankreich verbannt.

Welches nun war die gesellschaftliche Ordnung, die nach diesem Siege zur Herrschaft gelangte?

Es bedarf keiner Rückweisung auf Früheres, um zu zeigen, daß die Gesellschaft, welche gegen den Staat und seine Maßregeln sich erhebt, nicht erst an dem Tage entsteht, wo der Kampf ausbricht. Sie ist eben keine Gesellschaft, wenn sie nicht schon lange bestanden hat, obwohl sie ihres natürlichen Rechtes entbehrte. Die gesellschaftliche Ordnung, die im Juli siegte, war daher schon lange begründet. Und die Geschichte der ersten Revolution zeigt deutlich genug, was ihr Prinzip und welches ihre Ordnung gewesen.

Wir haben dieselbe im Verlaufe dieser Geschichte entstehen sehen und mit Namen und Charakter bezeichnet. Es ist die volkswirthschaftliche Gesellschaft, die Gesellschaft des freien Erwerbes. Wir fassen, um des klaren Verständnisses willen, an der Spitze der folgenden Darstellung noch einmal die Elemente derselben zusammen.

Die Gesellschaft des freien Erwerbes hat zum Rechtsprinzip den Grundsatz, daß das Recht und die Berechtigung jedes Einzelnen dem anderen Einzelnen gegenüber gleich ist. Es giebt keine Unterschiede der Persönlichkeit, keine Beschränkung des Einen durch den Andren, keine Unterordnung der Einzelnen ohne den freien Willen der Betheiligten. Alles Zusammentreten der Individuen im ganzen bürgerlichen Leben — dasjenige, was nicht durch den Staat und seine Ordnung umfaßt und gestaltet wird — geschieht nur vermöge des freien Vertrages. Kein Vertrag aber darf so mächtig sein, daß er den freien Willen des freien Menschen für immer bände; denn da die äußeren Umstände den Vertrag entstehen lassen, so würde die ewige Dauer eines Vertrages den Menschen und seine freie Entwickelung äußeren Verhältnissen für immer unterwerfen. Es giebt daher auch in dieser Gesellschaft ein gesellschaftliches Recht; allein es ist durch die rechtliche Freiheit und Gleichheit jedem Einzelnen und seiner freien Wahl überlassen, ob er sich demselben im einzelnen Falle unterwerfen will oder nicht. Diese rechtliche Gleichheit reicht bis in den Mittelpunkt des Staatsrechts hinein. Es ist, dem Prinzipe dieser Gesellschaft nach, Keiner von den höchsten Stellungen des Staats ausgeschlossen; es giebt keinen Unterschied der Geburt, keinen Adel und keinen dritten Stand, sondern das Staatsbürgerthum ist der allen Staatsangehörigen gemeinsame Begriff. So ist hier jenes höchste Prinzip der ersten Revolution, die Gleichheit, durch das Wesen dieser Gesellschaft selber erreicht worden.

Wie die Gleichheit im Recht, so ist die Freiheit im zweiten Gebiete des Lebens der Gemeinschaft, im Erwerbe, das Prinzip jener neuen Gesellschaft. Es giebt keine privilegirten Formen des Erwerbes mehr, keine Monopole, keine Sonderrechte. Jeder Erwerb ist für jeden offen. Jeder Erwerb enthält in sich die Möglichkeit, zum Besitze zu führen. Jeder Einzelne ist eben damit endlich auf sich und die eigene Tüchtigkeit angewiesen. Die Persönlichkeit ist prinzipiell zur Quelle ihrer eigenen Entwickelung gemacht; zwar ist sie durch die absolute Unabhängigkeit auf

sich selber zurückgeworfen, aber dafür ist sie auch die alleinige Herrin ihres eigenen Güterlebens. Nur daß das Recht des Andern nicht verletzt werde; sonst gilt das zweite Lebensprinzip, die Freiheit, allein im Güterleben.

Aus beiden Prinzipien nun bildet sich das dritte, die wirkliche Ordnung der Gesellschaft. Da das Recht nur die Gleichheit kennt, so muß die Ungleichheit, welche die Voraussetzung aller Organisation ist, aus dem Güterleben hervorgehen. Der Erwerb ist es daher, der die rechtlich selbstständigen und persönlich durchaus freien einzelnen Persönlichkeiten einander unter- und nebenordnet. Die Gütererzeugung zeigt sich hier erst in ihrer ganzen Bedeutung. Sie breitet die Ordnung, welcher sie für die Thätigkeit der Menschen bedarf, über die Menschen selber aus; der Organismus der Production wird zum Organismus der Persönlichkeiten, und die Unterordnung der Einzelnen unter einander, ohne welche die Menschheit nicht sein kann, bleibt dennoch eine freie, weil sie nur durch den freien Willen des Einzelnen, den Vertrag, entsteht. Die wirklich erworbenen Güter oder der Besitz geben nach demselben Grundsatze dem Einzelnen seine endliche Stellung in dieser Ordnung; er hat diese gesellschaftliche Stellung ohne sein Zuthun durch die Güter selbst, und seine Arbeit kann alsdann nur noch diese Stellung erhalten, erhöhen oder vernichten. So ist, dem innersten Prinzipe der volkswirthschaftlichen Gesellschaft nach, scheinbar das Höchste für Recht, Erwerb und Gesellschaft erreicht, was überhaupt erreicht werden kann. In ihr erscheint endlich die Idee verwirklicht, nach der die erste Revolution mit ihrem ungeheuren Aufwand an geistigen und materiellen Kräften vergebens gerungen.

Und blicken wir nun, von Frankreich ausgehend um uns, so ist es kein Zweifel, daß eben dieselbe Ordnung der Gesellschaft bereits in Folge der großen Erschütterungen der ersten Revolution, auch im übrigen Europa Platz gegriffen. Allenthalben war eine Industrie entstanden, die neben den Resten des feudalen Wesens immer mehr Raum gewann.

Allenthalben hatte sie der Mehrheit der Völker die großen Bedürfnisse der Freiheit und Gleichheit gelehrt, die das Wesen jeder volkswirthschaftlichen Gesellschaft bilden. Frankreich war daher allerdings ein individuelles Volk, aber es war dem übrigen Europa dennoch gleichartig. Es trug in sich denselben Charakter der Gesellschaft, nur daß er hier ausgeprägter, entschiedener vorlag. Das, was in Frankreich gesiegt hatte, konnte daher nicht lange mehr ein Unterdrücktes in den übrigen Ländern bleiben. Und dieselben Fragen daher, die mit dem Siege der volkswirthschaftlichen Gesellschaft in Frankreich entstanden, dieselben Kämpfe, die sich an diesen Sieg anschlossen, entstehen sofort auch im übrigen Europa. Die Wahrheiten, denen er Geltung verschafft, sind europäische, ja allgemein menschliche; der Zweifel, der sich an ihn anknüpft, ist nicht weniger ein gemeinsamer für die Civilisation überhaupt.

Jenes nun war, wie gesagt, das Wesen und die Ordnung der volkswirthschaftlichen Gesellschaft, und sie hatte gesiegt. Sie war, wie die Geschichte der früheren Revolution zeigt, in organischer Weise aus den inneren Bewegungen des Volkes hervorgegangen. Sie war die Erfüllung des Grundgedankens der ersten großen Bewegung; in ihr hatte dieselbe schon unter Napoleon gleichsam zuerst ihren Fuß auf festen Boden setzen können. Mit festem Vertrauen mußte daher das Volk diese neue Ordnung der Dinge entgegen nehmen; denn was es so lange angestrebt hatte, das ward durch sie endlich ihm verwirklicht, rechtlich bestätigt, zur vollen Herrschaft erhoben. Jetzt schien ein großer Abschluß in der langen und heftigen Bewegung eintreten zu müssen.

Und dennoch — was war die Folge jener Revolution? Nicht dieser Friede, nicht die Ruhe, nicht das Genügen bei derselben Gesellschaftsordnung, die dennoch entschieden aus dem Prinzipe der Freiheit und Gleichheit hervorging. Die Julirevolution war nichts als das Signal zu einer Reihe neuer wüthender Kämpfe; der Zustand der ihr folgte, war ein dauernder Kriegszustand.

Wie war das möglich, und welches war der Charakter dieser neuen Bewegungen?

Die meisten Menschen, die über der Consequenz nicht zur Ursache kommen können, haben in allen diesen Kämpfen nichts gesehen, als einen Krieg der Parteien um die Staatsverfassung, namentlich einen Kampf des Republikanismus gegen das Königthum. Jetzt aber wenigstens werden wenige wagen, zu leugnen, daß die wahre Basis jener Bewegungen nicht eine politische, sondern eine sociale gewesen ist. Und das ist der Standpunkt, von dem aus das Folgende allein betrachtet sein will.

Denn das steht fest, daß jede Verfassung der staatliche Ausdruck der gesellschaftlichen Ordnung ist. Wenn nun gegen diese Verfassung nicht mehr Einzelne, sondern ganze Klassen des Volkes sich erheben, so muß die gesellschaftliche Ordnung einen Gegensatz in sich tragen, der nicht beruhigt worden ist, und es muß die Verfassung eben dazu gebraucht werden, um diesen Gegensatz mit der Staatsgewalt niederzuhalten. Es muß daher nach dem Gesetze der gesellschaftlichen Bewegung eine herrschende Klasse sich dieser Staatsgewalt bemächtigt, und eben dadurch die in jeder Gesellschaft liegende Unfreiheit auch zur staatlichen Unfreiheit erhoben haben; und es muß die niedere, unterworfene Klasse eben um dieser ihrer Unterwerfung willen, da sie nicht auf verfassungsmäßigem Wege die Staatsgewalt zur Hülfe für sich herbeirufen kann, zur Gewalt greifen, um sie mit den Waffen in der Hand für sich zu erobern. Wo das nicht ist, da giebt es keinen Versuch zur Revolution; wo es aber einen Versuch zur Revolution giebt, da ist ganz unbestreitbar dieser Gegensatz in der Gesellschaft und die Unterwerfung der Staatsgewalt unter die herrschende Klasse wieder vorhanden. Und mag daher der Kampf gegen die bestehende Ordnung auch in noch so verschiedenartiger Form, mit noch so verschiedenartigem Losungswort auftreten, immer muß jener Gegensatz und die von ihm erzeugte staatliche Unfreiheit aller solcher Bewegung zum Grunde liegen.

Wenn daher trotz des großen socialen Sieges, der in der Julirevo-

lution gewonnen war, dennoch wieder Revolte auf Revolte folgte; wenn troß der schrittweisen Unterdrückung aller Versuche zur Umwälzung dieselbe dennoch fortgährte im Volke; wenn die kundigsten und vorurtheilsfreiesten Männer dennoch offen erklärten, daß Frankreich auf einem Vulkane stehe, und daß seine Zukunft eine sturmbewegte und vielleicht furchtbare sein werde, so mußte mitten in jener socialen Ordnung, die durch den Sieg der Julirevolution zur Herrschaft kam, ein Widerspruch enthalten sein, der umsonst nach seiner Lösung suchte. Und wenn die tiefer gehenden Bewegungen freier Völker stets nach der Verwirklichung der Idee der Freiheit streben, so mußte jene Revolution, obwohl im Namen der Freiheit erhoben und von allen freiheitlichen Ideen mit Jubel begrüßt, etwas anderes als die wahre Freiheit gebracht haben. Sie mußte statt der von ihr gestürzten feudalen Unfreiheit den Keim einer anderen gesellschaftlichen Unfreiheit, statt der Herrschaft der privilegirten Stände eine andere Herrschaft im Keime enthalten, die nicht minder hart, nicht minder im Widerspruche mit der Entwickelung der höchsten persönlichen Bestimmung stehend, erschien.

Halten wir inne auf diesem Punkte und schauen wir um uns. Das, was hier gesagt ward, gilt es für Frankreich allein? Nein. Ganz offenbar fordert die Gleichartigkeit des Lebens der französischen Nation mit den übrigen germanischen Nationen, daß dasselbe auch für die anderen gelte. War jener Widerspruch im französischen Leben enthalten, war in ihm die Nothwendigkeit fortgesetzter socialer Bewegungen und Kämpfe da, so war sie auch vorhanden für das übrige Europa. Und wenn daher im Sinne der Julirevolution in diesem übrigen Europa eine Aenderung öffentlicher Dinge eintrat, so mußte dieselbe Aenderung auch in entsprechender Weise den Keim zu einem neuen, nicht minder gewaltigen Gegensatze im übrigen Europa, den Anlaß zu immer erneuten Kämpfen in demselben geben. Das halte daher ein Jeder zunächst fest, daß von uns nicht minder wie von Frankreich gilt, was nach jenen Gesetzen der gesellschaftlichen Bewegung überhaupt gelten muß.

Und welches war die Gesellschaft, in deren Schooße, ja durch deren inneres Lebensgesetz jene Widersprüche und Kämpfe enstanden? Es war die Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes, die volkswirthschaftliche Gesellschaft. War es zufällig und wird es je zufällig sein, daß diese Gesellschaft der feudalen Gesellschaft folgt? Nein. Es liegt, wie das früher gezeigt ward, im Wesen aller Entwickelung, daß die Güterwelt mit ihrer Herrschaft dem Privilegium folgt. Es wird stets die volkswirthschaftliche Gesellschaftsordnung der feudalen Ständeordnung folgen; und wenn jene daher auch ihrerseits ihre tieferen Widersprüche in sich birgt, so wird kein Volk, das sich aus dem Ständewesen zur gesellschaftlichen Freiheit zu erheben trachtet, diesen Widersprüchen entgehen können.

Gerade diese Gesellschaft des freien Erwerbes aber, die somit durch die Julirevolution in Frankreich zur Herrschaft kam, und die ihrer Natur nach stets der feudalen Gesellschaft folgen muß, ist die freieste Form der Gesellschaft, die man sich dem Prinzip aller Freiheit nach denken kann. In der That, was kann alle Philosophie der Freiheit mehr verlangen, als die volle rechtliche Gleichheit aller Individuen, die Möglichkeit durch eigene That zu den Gütern zu gelangen, welche die materielle Vollendung der Persönlichkeit enthalten, und die Bestimmung der äußeren gesellschaftlichen Ordnung eben durch diese Güter und ihre Vertheilung? Seien wir aufrichtig und klar: es ist gewiß, daß bis jetzt der menschliche Geist so wenig als die menschliche Geschichte eine freiere Form der Gesellschaft, ein freieres Prinzip derselben erkennen. Wenn nun selbst mitten in dieser freiesten, reinsten Form der Gesellschaft dennoch alsbald wieder sich die Unfreiheit zeigt, wenn auch hier sofort eine unterworfene und herrschende Klasse entstehen, wenn auch hier die letztere sich der Staatsgewalt bemächtigt und die erstere ausschließt — wie ist dann am Ende noch eine wahre, wirklich freie Gesellschaft, eine wirklich freie Staatsform zu denken? Ich frage so mit allem Ernste und mit allem Nachdruck; denn die sociale Revolution von 1848, mit welcher die von der politischen Revolution von 1830 begonnene Epoche schließt,

hat wahrlich diese Frage nicht beantwortet. Die Gesellschaft des freien Erwerbes hat nicht bloß jene Revolution überdauert, sondern es ist durchaus keine Frage, daß sie noch lange bestehen wird; noch sieht kein menschliches Auge die Gestalt einer anderen Ordnung der Dinge, die den letzten Frieden in sich trüge. Aber wenn das nicht ist, wenn die volkswirthschaftliche Gesellschaft den Grundtypus der gegenwärtigen und der künftigen Gesellschaft bildet, wenn auch diese Gesellschaft zur Unfreiheit und damit zum Kampfe führt, was ist dann zu thun, was ist prinzipiell anzuerkennen, um diesen Kampf zu vermeiden? Und wenn wir es noch nicht wissen, stehen wir dann nicht, indem wir die volkswirthschaftliche Gesellschaft vor und um uns entstehen sehen, in einem ganz unlösbaren Widerspruche? Ja, ist dann nicht vielleicht selbst der Uebergang von der feudalen zur wirthschaftlichen Gesellschaft, als bloßer Umtausch eines einfachen Widerspruches mit einem verzehnfachten, noch ungelösten, von zweifelhaftem Vortheil?

In der That, täuschen wir uns nicht. Das ist einmal die Frage der Gegenwart und der nächsten Zukunft, und hier und nirgends anders liegt die Gefahr derselben. Es ist die erste noch rein negative Form der socialen Frage, die hier uns entgegentritt. Mit ihr beginnt eine neue, bisher in der Geschichte nie gesehene Bewegung in der Gesellschaft, die tiefer und tiefer in alle Verhältnisse, in alle Grundsätze, in allen Glauben hineindringt. Und wunderbar, wie gerade diese Zeit zugleich berufen ist, auch die äußeren Zustände, die sich daraus entwickeln, zum erstenmal mit dem Bewußtsein jenes ungeheuren Widerspruches zu durchleben. Im hohen Grade merkwürdig sind schon die mehr oder weniger gewaltsamen Versuche des Gedankens, aus jenem Widerspruche einen Ausweg zu finden; merkwürdiger noch und in diesem Gebiete ohne Beispiel, wie die menschliche Erkenntniß Wesen und Inhalt des Widerspruches auch in dieser gegenwärtigen Gesellschaft erkannt hat; am bedeutsamsten aber, wie gerade durch die Unauflösbarkeit desselben der menschliche Geist sich zurückwirft von dem Irdischen, um das es sich handelt, zu den göttlichen

Ideen des Christenthums! Das Bild, das die achtzehn Jahre seit der Julirevolution uns entfalten, ist noch innerlich tiefer, an mächtiger wenn auch vergeblicher Arbeit des Geistes noch reicher, als das der ersten Revolution; denn während in dieser die Menschheit nur eine schon vorhandene Thatsache zur staatlichen Anerkennung bringt, will sie in dieser einen vorhandenen, immer unerträglicher werdenden Widerspruch mit nicht vorhandenen aber noch nicht gefundenen Thatsachen und Wahrheiten lösen. In der dumpfen Schwüle, die in dieser Epoche auf Europa liegt, treibt die industrielle Gesellschaft mit unglaublicher Kraft die volle Entfaltung ihrer Elemente und ihrer Ordnung empor, aber Schritt vor Schritt folgt ihr der Ausdruck des Widerspruches, der ihr innewohnt. Unter den mannichfachsten Formen tritt der Gegensatz gegen jene Gesellschaft auf, und mit den mannichfachsten Waffen sie angreifend, wird er auch von ihr bald mit dem Schwerte, bald mit der Theorie, bald mit Hohn und Verachtung bekämpft; aber dennoch ist er immer auf's neue vorhanden und kampfbereit. Es wird klar und klarer, daß ohne die Lösung dieses Widerspruches kein wahrer Friede denkbar ist, und dennoch bleibt auch dem Weisesten noch unklar, wie diese Lösung zu finden sei. Und so organisirt sich gleichsam jener Widerspruch; die Gesellschaft spaltet sich in zwei große Lager, die Auffassung der menschlichen Verhältnisse in zwei durchaus entgegengesetzte Systeme, und die Entwicklung in zwei große Bewegungen, die sich gegenseitig ausschließen und des Augenblickes warten, wo sie in offenem Kampf auftreten können.

Das nun ist die hohe, wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung der Julirevolution, daß sie für diese Entwicklung den Wendepunkt abgegeben hat. Es ist jetzt wohl klar, daß diese Revolution für die Geschichte der Gesellschaft unendlich viel wichtiger ist als für die des Staats; ja daß sie ohne das Wesen der Gesellschaft überhaupt nicht ganz verstanden werden kann. Die Julirevolution zuerst ist der Act, durch welchen die industrielle Gesellschaft zur definitiven Herrschaft gelangt, indem der letzte Rest der feudalen Gesellschaft durch sie vernichtet wird.

erkennt man, daß diese industrielle Gesellschaft aus der ersten Revolution hervorgehen mußte, und daß sie es war, die sich seit 1795 täglich mehr in ihrer Macht und Entwicklung unter Napoleon wie unter der Restauration befestigte, so ist die Julirevolution nach dieser Seite hin der eigentliche Abschluß der ersten Revolution. Und in so fern gehört sie der Geschichte, die mit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in den ersten Theorien der Freiheit und Gleichheit beginnt; sie ist der Endpunkt derselben. Allein indem sie diese Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes zur vollsten Geltung in der menschlichen Gemeinschaft erhebt, ist sie zugleich der Punkt, bei welchem der Widerspruch, der in dieser Gesellschaft liegt, beginnt. Sie ist es, welche zuerst die Frage entstehen läßt, ob die Idee der Freiheit mit dieser, seit einem Jahrhundert von der Menschheit angestrebten Form wirklich vollendet wird; sie ist es daher, welche zweitens den Anfangspunkt der eigentlich socialen Bewegung bildet.

Dies ist der Standpunkt, von dem wir die Geschichte der folgenden achtzehn Jahre mit den Haupterscheinungen des socialen Lebens darstellen werden. Nicht als ob hinter dieser Zeit eine Lösung der Frage läge. Sondern der wahre Inhalt der ganzen Epoche des Julikönigthums ist kein andrer, als die organische Ausbildung des im Prinzipe der volkswirthschaftlichen Gesellschaft liegenden Gegensatzes der beiden Klassen dieser Gesellschaft, und zwar im praktischen Leben, in der Theorie, und in der Organisirung zur gewaltsamen That. Alle Ministerkämpfe, alle Aufstände, alle Intriguen, alle politischen Erschütterungen in dieser Epoche sind nichts neben jener Entwicklung, die allein die wahre Thatsache jener Zeit bildet. Von allem, was in ihr geschieht, hat nichts eine dauernde Bedeutung, als das, was mit dieser zusammenhängt, sie überragt Königthum, innere und äußere Politik mit solcher entscheidenden Gewalt, daß das ganze Gebäude der klügsten und bestorganisirten Staatsordnung wie ein Nichts zertrümmert da liegt, sobald sie auftritt. Hätte ich in Wort und Gedanken die Macht, die ganze Kraft des Geistes aller Staatsmänner, ja aller die an öffentlichen Dingen

Theil nehmen in Anschauung oder That, auf diesen einzigen Punkt zu lenken, ich würde es thun, und müßte darüber jeder andre Theil der Geschichte vergessen werden. Denn hier und nirgend anders liegt der Schwerpunkt der wahren Geschichte, das Lebendige der nächsten Zukunft; und niemals ist, so weit wir die Geschichte der Welt kennen, der Gegensatz in einer Gesellschaft so klar, so organisch, mit solchem Bewußtsein hervorgetreten, als in dieser Zeit. Was die erste Revolution in ihrer Tugendrepublik und ihrem Communismus nur flüchtig und unverstanden andeutet, ist hier zu förmlichen Systemen entwickelt, was in jener nur für einzelne fast verzweifelte Denker Wahrheit hatte, ist hier zum Glauben einer ganzen Klasse der Gesellschaft erhoben, und was dort mit Blut und Gewalt sich vollziehen wollte, das versucht hier, als wissenschaftliches System, über den vor jeder Gewalt gesicherten Egoismus zu siegen. Von diesem Gesichtspunkte gewinnen die Erscheinungen eine andre Gestalt, und manches Urtheil, wie manche Befürchtung und manche Hoffnung muß sich ändern. Dennoch ist und bleibt er der allein alle andern Beherrschende; aber nachdem mit dem Jahre 1848 die vorher verkündete sociale Revolution wirklich eingetreten, wird es jetzt wohl nicht mehr ernstlich bezweifelt werden, daß die Bewegungen Frankreichs bis 1848 in allem Wesentlichen sociale Bewegungen gewesen sind.

Dies nun zu zeigen, und die hohe sociale Bedeutung des Socialismus, des Communismus und des Republikanismus, so wie andrerseits der constitutionellen Verfassung und des Julikönigthums nachzuweisen, ist die Aufgabe dieses zweiten Theiles unserer Arbeit.

Erster Theil.

Die industrielle Gesellschaft, ihre Herrschaft und ihr Gegensatz.

Die industrielle Gesellschaft.

I.

Die Ordnung der industriellen Gesellschaft.

1) Der Uebergang.

Wir haben die innere Geschichte Frankreichs auf dem Punkte verlassen, wo die volkswirthschaftliche Gesellschaft oder die Gesellschaft des freien Erwerbes sich in ihrer ersten Jugendkraft entwickelt. Wir haben gesehen, wie sie, unter Napoleon begründet, während der Restauration ihren Organismus erhält, und an dem Kampfe gegen das Prinzip der feudalen Gesellschaft zum Bewußtsein kommt. Wir haben endlich gesehen, wie sie es ist, die im Juli siegt, und die Staatsgewalt in ihre Hände nimmt. Sie ist es daher, welche seit 1830 in Frankreich herrscht. Giebt es einen Widerspruch und Kampf, der durch das ganze Volk und Land hindurchgeht, so muß er von ihr ausgehen. Und wo dies der Fall ist, da muß er wiederum von ihr ausgehen, nicht als eine That ihres Willens, sondern als eine Entwicklung ihres eigenen innern Wesens.

Dies ist der Gesichtspunkt, von welchem aus die Geschichte des Julikönigthums in Frankreich allein ganz verstanden werden kann. Weil

mit der Julirevolution eine ganz bestimmte Form der Gesellschaft zur Herrschaft kommt, so kann die ganze Reihe der Bewegungen, die mit ihr beginnen, nichts anders sein, als die Bewegung der Elemente, welche jene Gesellschaft bilden. Auf die Gesellschaft und ihre Natur werden wir daher auch hier zurückgeworfen; ja hier gerade am ersten und am meisten; so sehr, daß hier eine Erklärung des Geschehenden aus jener, den Meisten schon als etwas Natürliches erscheinen wird.

Auf welche Weise denn kommt jene Gesellschaft des freien Erwerbes zur Entwicklung eines innern Widerspruches, und wie äußert sich derselbe in staatlicher und gesellschaftlicher Beziehung?

Wenn man überall die Geschichte aus dem höchsten Gesichtspunkte der Gesellschaft betrachten gelernt hat, so ist ganz offenbar dies und keine andre die Frage, deren Beantwortung fast allein den Schlüssel zu der Erklärung der folgenden Ereignisse und Erscheinungen geben muß. Und daß dem so ist, glauben wir in seinem ganzen Umfange nachweisen zu können.

Wir haben in der Lehre von der Gesellschaft gezeigt, daß jede menschliche Gemeinschaft zunächst zu einer Ordnung der Menschen und ihrer Thätigkeit unter einander wird. Diese Ordnung befestigt sich durch Recht und Familie, und so entsteht die herrschende und die unterworfene Klasse. Mit dem Eintreten der Klasse ist die Unfreiheit, der Widerspruch mit dem Wesen aller Persönlichkeit, begründet; mit dem Uebergange derselben zum Stande ist sie vollendet. Jede Gesellschaftsordnung hat daher diesen Keim der Unfreiheit in sich, die Empörungen gegen dieselbe sind stets Empörungen gegen diese Entwicklung in der Gesellschaft.

Nun ist in dem letzten Theile des ersten Bandes dargelegt, wie die volkswirthschaftliche Gesellschaft zunächst als eine Ordnung des Erwerbes, der sich die Ordnung der Erwerbenden anschließt, dasteht. Betrachten wir diese Darstellung genauer, so ergiebt sich, daß der Begriff der volkswirthschaftlichen Gesellschaft über die bloße Ordnung der Menschen nicht hinaus geht. Denn in der That enthält dieser Begriff noch gar

nicht den einer Klasse, vielweniger den eines Standes. In der Gesellschaft des freien Erwerbes denke ich mir noch den Organismus des Erwerbes als den der erwerbenden Persönlichkeiten. Soll hier Gegensatz, Bewegung und Kampf entstehen, so muß sich eine herrschende Klasse in dieser Ordnung bilden. Und da diese herrschende Klasse aus jener Ordnung selber hervorgehen soll, so muß sich in der herrschenden Klasse, durch dieselbe, als die Grundlage ihrer Herrschaft, eben ein Element des freien Erwerbes zur Herrschaft über die andere entwickeln. Der Besitz dieses herrschenden Elementes ist es alsdann, welcher eben der einen Klasse der Gesellschaft zur Herrschaft über die andere verhilft.

Welches nun ist dieses aus dem freien Erwerbe als das herrschende hervorgehende Element? Welches sind die Folgen, die seine staatliche und gesellschaftliche Herrschaft für die Stellung und Tendenz der herrschenden Klasse hat? Und in welcher Weise äußert sich gegen diese Herrschaft der Freiheitstrieb der unterworfenen Klasse?

Kurz, welches ist die Gestalt der Gesellschaft, die sich aus der volkswirthschaftlichen Ordnung der Erwerbenden entwickelt, und welches ist die Art, in der ihre herrschende Klasse ihre Herrschaft geltend macht?

Dies sind die Fragen, die mit der Herrschaft der volkswirthschaftlichen Gesellschaftsordnung sofort praktisch entstehen; es sind zugleich die Fragen, deren Beantwortung die Geschichte Frankreichs seit der Julirevolution enthält.

Es ist klar, daß wir, indem wir auf diese Fragen eingehen, zunächst auf das Gebiet rein wirthschaftlicher Untersuchungen verwiesen werden. Ist es der Besitz, der überhaupt die feste Gestalt der Gesellschaft gründet, so sind es die von jeder Willkür unabhängigen Gesetze seiner Vertheilung im freien Erwerbe, welche auch aus der Ordnung der Volkswirthschaft eine feste Gesellschaft machen. Wir können aber an diesem Orte als Beweis für die Richtigkeit des Einzelnen nur auf die Richtigkeit des Ganzen verweisen.

2) Die Entstehung der Herrschaft des Kapitals und der Kapitalbesitzer.

Wir werden in Folgendem so kurz und so einfach als möglich eine Reihe von Sätzen darlegen, die ihre genauere Auflösung an einem andern Orte finden müssen. Uns mag es genügen, wenn wir im Allgemeinen klar werden.

Die beiden einfachsten Elemente alles Erwerbes sind der Stoff und die Arbeit. Den Stoff besitzen Einige, Alle aber besitzen Arbeitskraft. Um zum Erwerben durch die Arbeitskraft zu kommen, bedarf die Arbeit des Stoffes. Zwar bedarf auch der Stoff der Arbeit, allein die Arbeitskraft allein kann sich nie selber genügen, wie das die Arbeitskraft vermag, welche den Stoff besitzt. Die Besitzer des Stoffes sind daher ihrem Wesen nach nur von sich selber abhängig, das ist unabhängig. Diejenigen, welche bloß Arbeitskraft haben, sind dagegen vom Stoffe, mithin von den Besitzern des Stoffes abhängig.

Der Erwerb nun, der bloß für das individuelle Bedürfniß durch die Arbeit an dem Stoffe erzielt wird, und den dies Bedürfniß als solches verzehrt, bildet, als ein Kreislauf von Bedürfniß, Erwerb und Verzehrung des Einzelnen gedacht, die Wirthschaft. Sie ist die einfachste Form des Güterlebens; gleichsam ihre Urform. So lange es nur noch Wirthschaft giebt, giebt es auch nur zwei durchaus einfache Klassen und Stände der Gesellschaft innerhalb des Besitzes, die Besitzer des Stoffes mit ihrer Herrschaft, und die bloßen Arbeitenden mit ihrer Unterwürfigkeit. Die regelmäßige Form, in der dieses Verhältniß zur Erscheinung kommt, ist das Gesindewesen in der Haus- und Landwirthschaft.

Die zweite, höhere und allgemeinere Form des Güterlebens entsteht nun, indem die in Arbeit und Stoff zusammengefaßte Erzeugung der Güter aus dem Kreise des individuellen Bedürfnisses des Stoffbesitzers und des Arbeiters hinausgeht, und für die Befriedigung der Bedürfnisse Anderer bestimmt wird. Die Verwendung des Stoffes und der Arbeit

erhält damit einen andern Charakter. An die Stelle des bekannten und der Regel nach fest bestimmten eigenen Bedürfnisses tritt die Berechnung des menschlichen Bedürfnisses überhaupt; an die Stelle der eigenen Verzehrung tritt das Hinausschieben des Erzeugnisses in die allgemeinen Kreise des Güterlebens, das Angebot, und die Annahme eines andern Gutes an seiner Statt, Tausch und Kauf; der Werth nimmt einen neuen Charakter an, und die Gesammtheit dieser Bewegung heißt der Verkehr. Die Erzeugung aber, welche aus einer solchen Berechnung hervorgeht und durch sie bestimmt wird, ist das Unternehmen.

Da nun das Unternehmen auf gründlicher und allgemeiner Kenntniß der allgemeinen Bedürfnisse und Verhältnisse, auf richtiger Erwägung der Natur der Stoffe und auf sachkundiger Berechnung der Arbeitskräfte wie des Verkehrs beruht, so sind natürlich mit dem bloßen Besitze von Stoff oder Arbeitskraft die Bedingungen für die Leitung der Unternehmungen nicht gegeben. Diejenigen daher, welche die Fähigkeit besitzen ein Unternehmen zu leiten, treten aus den beiden bis dahin allein geltenden Klassen der Besitzer und Arbeiter heraus; ihr Erwerb ist nicht absolut bedingt durch den Besitz des Stoffes, nicht begrenzt durch das Maß äußerer Arbeitskraft; sie sind es daher, welche aus bloßen Arbeitern am ersten zu Besitzenden durch ihre persönliche Thätigkeit werden. Das Unternehmen durchbricht daher zuerst die starre Grenze zwischen Besitzern und Nichtbesitzern. Es wird dadurch zur Quelle aller materiellen Freiheit, und mit seinem Auftreten beginnt stets eine neue Epoche im Leben der Völker. Die beiden Hauptformen dieses Unternehmens sind das Handwerk und das Gewerk (oder Manufactur und Fabrik). Wird die Landwirthschaft aus einer bloßen Wirthschaft zum Unternehmen, so heißt sie ein Betrieb. Diese Begriffe und ihre Verzweigungen gehören der Volkswirthschaftslehre, von der wir hier nicht weiter reden können.

So lange aber die Unternehmungen vereinzelt bestehen, können sie sich nicht zu ihrer vollen Bedeutung entwickeln. Die dritte große Epoche des Güterlebens tritt dann ein, wenn die Unternehmungen sich unter-

einander organisiren. Dies geschieht dadurch, daß ein Unternehmen anfängt, für die Bedürfnisse eines andern Unternehmens zu arbeiten. Alsdann erst beginnt die erzeugende Thätigkeit der Völker ein Ganzes zu werden; der bloße Verkehr erweitert sich zum Handel; die Stoffe erhalten ihr Werthmaß jetzt durch ihr Verhältniß zum allgemein menschlichen Bedürfniß; die Arbeit des Einzelnen wird zu einem fast verschwindenden Moment an der Production durch die Arbeitstheilung, und das auf diesem gegenseitigen Bedingtsein aller Stoffe und aller Arbeit beruhende organische System des allgemeinen Erwerbes, Handels und Verbrauchs ist die Industrie.

Die Industrie nimmt daher alle Faktoren des Güterlebens in sich auf. Allein, anscheinend nur die allgemeinste Gestalt menschlicher Arbeitsgemeinsamkeit, entwickelt ihr eigenthümliches Leben alsbald ein neues Element, das alle andern überragt und sich unterwirft.

So wie die Industrie entsteht, nimmt der Werth aller Dinge einen andern Charakter an. Die Industrie befriedigt die Bedürfnisse, aber sie weckt sie auch. Um die dadurch zum Bedürfniß werdende industrielle Waare kaufen zu können, müssen daher auch die Stoffe zu Waaren werden, die man verkauft. Das Maß, in welchem ich aus einem Stoffe oder durch eine Fähigkeit eine Waare zum Verkaufe machen kann, bildet damit das Maß ihres Werthes. Dieser Werth findet seinen Ausdruck im Gelde. Durch die Industrie und durch den mit ihr verbundenen Handel muß mithin Jeder seinen Besitz nach Geldwerth berechnen. Das Geld wird das Medium des ganzen Güterlebens.

Eben dadurch wird es sofort zum Bedürfniß für dasselbe, und zwar in eigenthümlicher Weise. Wenn das industrielle Product, die Waare, in den Handel tritt, wird sie dem Producenten entfremdet. Er kann nicht mehr den Werth derselben von Demjenigen erheben, der sie verbraucht. Dennoch fordert die Production eine Verwendung von Werthen, die dem Verkaufswerthe der Waare nahezu gleichkommt. Um also produciren zu können, muß der Unternehmer den Werth der Waare

von dem Abnehmer im *Voraus* beziehen, und davon, daß dies geschehe hängt die Möglichkeit des *Bestehens* der Unternehmung selber ab. Dies aber kann eben nur geschehen, indem jener Werth in Geld bezahlt wird. Von dem *Gelde* wird also, und zwar ohne Rücksicht auf die Güte der Waare, den endlichen wirklichen Absatz, den Gewinn und Verlust bei derselben, *das Bestehen der Unternehmungen allmälig abhängig*; und zwar nach den obigen Grundsätzen in dem Maße *mehr*, je mehr sich die Industrie über die Völker ausbreitet, je mehr sie sich organisirt, je höher sie sich hebt.

Das Geld ist also das Element, das allerdings stets vor der Industrie da ist und stets seinen Einfluß hat, das aber erst in der Industrie *das Bedingende für das ganze industrielle Güterleben* ist. Dieser Satz ist mit seiner hohen Wichtigkeit in der Volkswirthschaftslehre durchaus nicht hinreichend anerkannt; die Lehre vom Gelde ist bis jetzt nur noch eine Lehre von den Münzen, höchstens vom Geldverkehr. Was eigentlich das Geld ist und bedeutet, erkennt man erst durch den Begriff der *Industrie*.

Die beiden Hauptsätze der Lehre vom Gelde ergeben sich aus dem Obigen. Die *Masse* des Geldes muß stets im Verhältniß zur Masse des Verwendungswerthes der Waarenerzeugung stehen, so daß die Summe des cursirenden Geldes in einem Lande durch den jährlichen Werth seiner erzeugten Waaren bestimmt wird. Und zweitens ist der Geldhandel an dieselben Wege und Bewegungen gebunden, welche der Waarenhandel nimmt. Doch von diesen Sätzen an einem andern Orte.

Jenes Geld aber ist, obwohl das Element der industriellen Bewegung, dennoch keinesweges ein allgemeines Gut. Alles Geld ist im Besitze Einzelner. Allein das Geld erhält in der Industrie eine selbstständige, ihm eigenthümliche organische *Function*; die Industrie, mit regelmäßigem und unabweisbarem Bedürfniß auf große Geldmassen angewiesen, erzeugt wie alles Lebendige, sofort *bestimmte Organe* für die Befriedigung dieses Bedürfnisses; sie veranlaßt *Ansammlungen*

von Geldmassen, und zwar dadurch, daß sie für die Benutzung dieses Geldes einen bedeutenden Zins giebt. Diese angesammelten, für die Industrie in regelmäßiger Wiederkehr bestimmten Geldmassen, die nothwendig im Besitze Einzelner sind, heißen die Kapitalien im engern Sinn, Geldkapitalien. Ihre Verwendung im Leben der industriellen Unternehmungen bildet ein eigenes Unternehmen, und dies Unternehmen ist das Bankgeschäft.

Da nun wie gesagt das Bestehen und Gedeihen der Unternehmungen durchaus von dem Gelde abhängig, und da dies Geld im Besitze der Geldherrn oder Bankhalter ist, so ergiebt sich, daß allmälig, und zwar in dem Maße, in welchem die Industrie steigt, die Unternehmungen von den Kapitalien abhängig werden müssen.

Diese Abhängigkeit, eine Thatsache, an der unserer Gegenwart nicht mehr zu zweifeln erlaubt ist, vollzieht sich nun in folgender Weise.

Da das Unternehmen, selbst wenn es Stoff und Arbeitskraft hinreichend besitzt, dennoch des Geldes bedarf, um die Verwendungen zu bestreiten, welche die Production fordert, so muß es, um das Geld von den Geldbesitzern zu erlangen, diejenigen Bedingungen eingehen, welche diese Besitzer ihm vorschreiben. Diese Bedingungen sind im Allgemeinen die Befriedigung des Kapitalinteresses; das ist die Abgabe des Zinses als Benutzungswerthes. Der Unternehmer muß daher dem Geldbesitzer einen Zins zahlen, dessen Höhe zunächst von Angebot und Nachfrage bestimmt wird.

Da nun aber der Gebrauch des Geldkapitals den Werth der Waare an sich durchaus nicht erhöht, so muß der Unternehmer von zwei Dingen Eins thun. Er muß entweder den Preis der Waare um des Zinses willen so viel erhöhen, als der Zins beträgt, und zwar ohne Rücksicht auf den Werth der Waare, oder er muß den Zins von seinem Unternehmungsgewinne abziehen.

Der erste Fall scheint der einfachere. Allein erstlich ist es ein durch die Wirthschaftslehre nachgewiesener Satz, daß der Preis jeder Waare

stets auf den Durchschnittspreis der Erzeugungs- und Unternehmungskosten zurückgeht, ohne auf andere Kosten, namentlich auf die Zinsen, welche der Unternehmer tragen muß, Rücksicht zu nehmen. Daher kommt es, daß jener erste Ausweg der einfachen Preiserhöhung schon durch die Natur der Sache selten auf die Dauer, niemals aber für die Industrie im Allgemeinen genügt. Wenn nun aber dennoch der Unternehmungsgewinn ein großer ist, so ist es ganz natürlich und erfolgt deßhalb auch von selbst, daß die Kapitalien, statt sich der Unternehmung zu leihen, die Unternehmung selber beginnen, und alsdann drücken sie, weil sie den Zins für den Gebrauch des eigenen Geldes niedriger berechnen können und werden, als den des ausgeliehenen Geldes an Unternehmungen, die ihnen noch dazu Concurrenz machen, den Preis der Waare bald so weit herab, daß jede Unternehmung, welche die Zinsen durch bloßen Kostenaufschlag decken wollte, durch den hohen Preis ihrer Waare ihren Absatz und mithin ihre Existenz verlöre. Bei genauerer Betrachtung ist jener erste Ausweg daher nicht inne zu halten.

Ganz einfach dagegen ist der zweite Ausweg, das Abziehen des Zinses von dem Unternehmungsgewinne, oder genauer von dem überhaupt erzielbaren Preise der Waare, ohne Rücksicht auf die Größe des nachbleibenden Unternehmungsgewinnes. Hier kann die Concurrenz auch des Kapitals nicht mehr schaden. Denn wenn sich das Kapital in die Unternehmung einläßt, so braucht es in diesem Falle so gut seine Zinsen, als wenn es bloß ausgeliehen wird. Auch der Kapitalist muß daher neben diesem Zinse sich in dem Preise der Waare seinen Unternehmungsgewinn berechnen, und so stehen hier Kapitalist und Nichtkapitalist einander scheinbar gleich.

Allein, da jedes Unternehmen des Kapitales bedarf, so ist dasselbe erst dann ein wahrhaft selbständiges und gesichertes, wenn es das Kapital, dessen es bedarf, selber herstellen kann. Dies nennt man mit einem bekannten Ausdruck die Amortisirung des Anlagekapitals. Jedes

Unternehmen muß daher darnach streben, eine solche Amortisirung zu erreichen.

Nun aber kann diese Amortisirung nur auf Einem Wege geschehen. Der Unternehmer muß einen so großen Unternehmungsgewinn machen, daß mit dem Ueberschuß desselben über Verwendungen und Zinsen allmälig ein Kapital erworben wird. Die Amortisirung, die das Unternehmen und mithin das freie Element in der Industrie selbstständig machen soll, beruht demnach vor Allem auf dem Unternehmungsgewinne.

Wo nun aber neben dem Unternehmer ohne Kapital der Unternehmer mit dem Kapital auftritt, da kann und wird der Letztere, weil er schon den Vortheil des eigenen Kapitalbesitzes hat, den Unternehmungsgewinn so gering machen, daß die Vergrößerung seines eigenen Kapitals nur in den Zinsen besteht, welche er an seinem eigenen Gelde verdient. Er wird an Unternehmungsgewinn, da er kein Anlagekapital zu amortisiren hat, nur so viel fordern, als nöthig ist, um außerordentliche Kosten, Unfälle und gewagte Versuche zu bestreiten. Dadurch macht er es auch dem kapitallosen Unternehmer unmöglich, einen höhern Unternehmungsgewinn zu fordern, weil der Letztere im Preise der Waaren ungefähr mit ihm gleichen Schritt halten muß. Da nun eben aus diesem Gewinne die Amortisirung des Anlagekapitals hervorgehen, und durch diese die Selbstständigkeit des Unternehmens dem Geldkapitale und dem Bankgeschäft gegenüber festgestellt werden sollte, so folgt, daß durch das Eintreten des Kapitals in die Unternehmungen als selbst unternehmende Gewalt jenes Streben der kapitallosen Unternehmung neutralisirt, und wenn auch nicht das Entstehen neuer Unternehmungen, so doch das neuer Kapitalien unmöglich gemacht wird.

Ist das aber der Fall, so ist damit das Grundverhältniß angedeutet, auf welchem die Industrie beruht: die Kapitalien beherrschen die Unternehmungen; diese Herrschaft wird mehr und mehr zu einer ausschließlichen, indem das Entstehen neuer Kapitalien stets schwieriger wird; endlich sind es die schon vorhandenen, gegebenen Kapitalsmassen, welche

den gegebenen Zustand einer Industrie, ihren Unternehmungsgewinn und ihr Bestehen von sich abhängig machen.

Somit ist das Element gefunden, das sich aus der volkswirthschaftlichen Gesellschaft und ihrer allgemeinen Erwerbsbewegung heraushebt, und zum herrschenden im Erwerbe wird. Es ist das Geldkapital, das Kapital im engern Sinne. Zwei Dinge bezeichnen den Eintritt dieser Herrschaft. Erstlich das Auftreten von Bankgeschäften für die industriellen Unternehmungen, die wesentlich von den Staats- (Zettel-Banken), von den Handels- (Giro-) Banken, und von den Betriebs- (Credit-) Banken zu unterscheiden sind, worüber an einem anderen Orte; dann das Auftreten der Kapitalien in den Unternehmungen selber. Das kann nur geschehen, wenn eine Industrie schon weit gediehen ist. Denn erst dann ist der Gewinn des Bankgeschäfts so groß, daß seine Ansammlung der Kapitalien über das Bedürfniß der Unternehmungen hinausgehet, und in den industriellen Unternehmungen mehr Gewinn als in weiterer Theilnahme an den Bankgeschäften suchen läßt, deren Zins, wie in England, alsdann besonders bei unsichern Wechseln auf 2 bis $1^1/_2$ % sinkt. Wo dies nun geschieht, da verliert die volkswirthschaftliche Gesellschaft ihren Charakter. Sie ist nicht mehr ein gemeinsames, auf gleichartige Anstrengung und Hoffnung gebautes Streben nach dem Erwerbe, sondern sie ist in den Kapitalsmassen und ihren Besitzern die Darstellung des sichern, von den Unternehmungen nicht mehr umzustoßenden herrschenden Elements, während in Unternehmung und Arbeit das beherrschte, und doch ohne Aussicht nach seiner Selbstständigkeit ringende zweite Element gesetzt ist. Diese Scheidung, die neue Gestalt der ewig wiederkehrenden Scheidung von Besitz und Nichtbesitz, von Stoff und Arbeit, von Herrschaft und Abhängigkeit durch das Besitzen und Nichtbesitzen, deren unentwickelte Gestalt den Charakter der volkswirthschaftlichen Gesellschaft giebt, bildet in ihrer vollen Entwicklung aus jener nunmehr die industrielle Gesellschaft.

Das Wesen der industriellen Gesellschaft besteht demnach in der, aus

der volkswirthschaftlichen Gesellschaft allmälig aber mit unabweisbarer Nothwendigkeit hervorgehenden Herrschaft des Kapitalbesitzes über das ganze Güterleben und seine Bewegungen. Jedes Volk, das die feudale Gesellschaft in sich gebrochen hat und zur volkswirthschaftlichen übergegangen ist, muß über kurz oder lang in die industrielle Gesellschaft hineingerathen. Es ist für die europäischen Völker von der äußersten Wichtigkeit, sich diese Nothwendigkeit zu vergegenwärtigen, denn sie enthält in sich den Keim einer ganzen und großen innern Geschichte, für deren Bewegung die Darstellung des französischen Lebens in diesem Lande ein bedeutungsvolles Beispiel giebt, und die gerade in diesem Momente ihren eigentlichen Werth suchen muß.

3) Wie das Kapital in der industriellen Gesellschaft seine Herrschaft äußert.

Wenn es wahr ist, daß die bestimmte Gestalt der Gesellschaft die Ordnung der Verfassung und die Verwaltung des Staats beherrscht, so muß es natürlich auch ein durch die industrielle Gesellschaft als solche bedingtes Staatsleben geben. Ehe wir aber zu diesem übergehen, müssen wir einen Blick auf die Bewegung werfen, welche im Innern der Gesellschaft durch die Entstehung der Herrschaft des Kapitals hervorgerufen wird.

Das Geldkapital ist allerdings zunächst aus der Arbeit hervorgegangen. Allein indem es sich selbstständig neben derselben constituirt, und sie in ihren verschiedensten Formen von sich abhängig macht, tritt es alsbald in einen eigenthümlichen Gegensatz zur Arbeit und zum Erwerbe durch dieselbe, den man sich vergegenwärtigen muß, um den tiefen Widerspruch, der sich durch die industrielle Gesellschaft hinzieht, deutlich verfolgen zu können. Es ist diese Thatsache von höchstem Interesse für unsere Gegenwart und Zukunft, und viel wäre allein schon dadurch gewonnen, daß man sie der gehörigen Beachtung würdigte!

Die *Verwendung des Geldkapitals*, oder die Verwaltung des Geldgeschäftes ist keineswegs eine einfache und leichte. Es wird uns hier erlassen werden, auf dieselbe näher einzugehen; auch kommt auf die Art und Weise wenig an. Allein es ist ihr entschiedener Charakter, daß sie *erstlich* nur auf Berechnung beruht und mithin eine reine geistige Thätigkeit, also keine Arbeit im engeren Sinne des Wortes ist; und daß sie *zweitens nichts producirt*, sondern sich nur der Production *Anderer* als Mittel darbietet, aber dennoch *den größten Gewinn zieht*. Wo aber erst ein Kapital entstanden ist, da giebt dasselbe auch ohne alle Arbeit eine gesicherte Existenz und eine geachtete gesellschaftliche Stellung; es ist, gerade wie einst der Grundbesitz des Lehnswesens die Quelle des *arbeitlosen Einkommens*. Es ist daher der Hauptfactor, die erste Bedingung aller irdischen Genüsse, aller persönlichen Entwickelung; es giebt allein Sicherheit der Existenz, der Unternehmung, der Aussicht in die Zukunft.

Durch diese Momente bewirkt das Kapital in jeder Gesellschaft, in der es auftritt, ein zweifaches.

Zuerst setzt es den Erwerb durch eigene praktische Thätigkeit in den Augen der nach Besitz Strebenden herab, und weil die Arbeit als solche von dem Kapital abhängig ist, läßt sie das Arbeiten überhaupt als eine Beschäftigung der Abhängigen, die Arbeitenden als Abhängige und Untergeordnete erscheinen. Die Folge davon ist, daß diejenigen Beschäftigungen, welche ohne zu produciren zum Erwerbe des Kapitals führen, denen vorgezogen werden, welche erst durch productive Anstrengung ein Kapital erzeugen. Hier geht stets eine sehr beachtenswerthe Entwickelung vor sich. In dem Zeitraume, wo die volkswirthschaftliche Gesellschaft in die industrielle hinüber zu treten, und das Kapital in die Unternehmungen einzugreifen beginnt, fangen die tüchtigsten und betriebsamsten Unternehmer, die noch kein Kapital besitzen, an, sich durch höchste Anstrengung ihrer besten Kräfte neue Absatzwege für ihre Waaren und einen ausreichenden Unternehmungsgewinn zur Amortisirung ihres Anlagekapitals zu

suchen. Sie suchen neue Märkte, neue Meister und Formen, neue Combinationen aller Art auf, ringen nach Erfindungen in den Producten und nach Ersparungen in den Kosten, kämpfen mit Hindernissen, wagen und versuchen, und tragen die Grenze der Industrie und des Handels immer weiter hinaus. Diese Zeit ist stets die Jugendzeit der industriellen Gesellschaft. In ihr bildet sich durch jene Bewegung der industrielle Mittelstand, der vom landwirthschaftlichen und volkswirthschaftlichen Mittelstand dadurch wesentlich unterschieden ist, daß dieser auf der mittleren Größe seines Besitzes oder seines Erwerbes beruht, während die Natur des ersteren darin besteht, daß er durch seine Unternehmungen zum Kapitalbesitze zu gelangen hofft und der Regel nach auch dazu gelangt. Allein sobald das Kapital sich an den Unternehmungen betheiligt, erdrückt es auch hier mit seiner größeren Gewalt, die in dem kleineren Gewinne besteht, jenen Mittelstand, und macht ihn auch von sich abhängig. Dann ist die Jugendzeit der industriellen Gesellschaft vorüber; es entstehen mehr und mehr die alten großen Häuser und Firmen, die ihr Anlagekapital amortisirt haben und keine Concurrenz möglich machen. Wo diese vorhanden sind, da muß der Drang, an dem herrschenden Elemente, dem Kapitale Theil zu haben, einen anderen Weg einschlagen.

Dieser Weg erscheint zunächst wiederum als die Speculation. Die Speculation beruht darauf, daß Angebot und Nachfrage oft nicht durch das regelmäßige allgemeine, sondern durch ein locales und temporäres Bedürfniß bedingt erscheinen. Diejenige Production, so wie derjenige Handel, welche nach solchen, oft ganz zufälligen Bedürfnissen bestimmt und berechnet werden, bilden die Speculation. Sie will stets einen plötzlichen Unternehmungsgewinn realisiren, und ist in allen Verhältnissen die Höhe aller Berechnung, so lange nicht die Unternehmungen überhaupt auf sie basirt sind. Wo aber im regelmäßigen Gange des Güterlebens die amortisirten Unternehmungen die Concurrenz der kapitallosen ausschließen, da werden die letzteren mehr und mehr gezwungen, um überhaupt nur zu dem ihnen so nothwendigen Kapitale zu kommen, sich der

allgemeinen Berechnung ab- und der Speculation zuzuwenden. Das hat zur Folge, daß unter günstigen Umständen oft plötzlich eine Menge weit aussehender Unternehmungen entstehen, die aber, weil jene günstigen Umstände ihrer Natur nach eben zufällig und vorübergehend sind, nie auf die Dauer bestehen können. Im Gegentheil wird der kleinste Unfall dabei zum Ruin dieser Unternehmer; ganz auf den noch ungewissen Unternehmungsgewinn berechnet, führen sie nothwendig die Fallissemente herbei. Die Fallissemente, wo sie in häufiger Wiederkehr auftreten, sind daher ein bedeutsames Symptom der gesellschaftlichen Entwickelung. Sie treffen stets, oder doch in bei weitem überwiegender Zahl die kapitallosen Unternehmungen in dem Gebiete der Speculation. Sie kommen immer nur da vor, wo neben ihnen eine Reihe großer Häuser und Firmen dastehen. Sie zeigen daher, daß die kapitallose Unternehmung nicht mehr, wie in der volkswirthschaftlichen oder Erwerbsgesellschaft, im Stande ist, ohne äußerste Gefahr zum Kapital zu gelangen; sie zeigen, daß die Unternehmungskraft nicht erschöpft ist, oder sie gehen dieser Erschöpfung vorauf; sie sind das Symptom des Ueberganges in den ausgebildeten Zustand der industriellen Gesellschaft. Wenn man eine genaue Statistik der Fallissemente hätte, so würde dieselbe zeigen, daß Fallissemente nie häufig sind vor der Entwickelung der großen Kapitalien, weil da die Concurrenz noch nicht durch diese gebrochen wird, und eben so wenig nach ihrer völligen Herrschaft, weil da kein kapitalloses Unternehmen mehr entsteht; daß sie aber unter der Despotie wie in der Epoche der bloßen Land- und Hauswirthschaft unbekannt sind, weil dort wegen der Unsicherheit und hier wegen der Werthlosigkeit aller beweglichen Waare ein Unternehmen überhaupt nicht gewagt wird. Hinter den Fallissementen aber und mit ihnen zugleich entsteht nun die haltloseste Form aller Unternehmungen, gleichsam der letzte verzweifelte Versuch des selbstthätigen Erwerbes, zum Kapital zu gelangen, das Börsenspiel und die Schwindelei.

Börsenspiel und Schwindelei unterscheiden sich von Handel und

Speculation dadurch, daß bei ihnen nicht mehr wie bei diesen, ein Besitz von wirklichen Waaren und irgend welche Berechnung von Angebot und Nachfrage auf dem wirklichen Markte, sondern blos die Differenz zwischen den verschiedenen Coursen der Waaren zum Grunde liegt, und in bekannter Weise um diese Differenz gespielt wird; beim Börsenspiel in der Weise, daß die Spielenden im Stande und Willens sind, diese Differenz zu bezahlen, bei der Schwindelei ohne diese Absicht und ihre Voraussetzung, ein hinreichendes Kapital. Am gewöhnlichsten wird bekanntlich um Papiere gespielt, allein auch das Börsenspiel um Waaren ist häufig und nicht minder gefährlich. In diesem Spiele geht dann der letzte Rest eigener Thätigkeit, der ganze Charakter des Erwerbes verloren; die Umstände, welche über jene Differenz entscheiden, liegen der Regel nach ganz außer aller Berechnung, und der Zufall beherrscht den Ausfall. Es ist die letzte Ausartung des Triebes nach einem Kapital, und entweder das Zeichen der entstehenden Anerkennung der Bedeutung des Kapitals, wie zu der Zeit Laws, wo es dann aber stets schnell wieder verschwindet, oder das Zeichen der steigenden Unerreichbarkeit des Kapitals durch regelmäßige Unternehmungen. Wo das Börsenspiel heimisch wird, da ist mit der Herrschaft des Kapitals die industrielle Gesellschaft entschieden an die Stelle der volkswirthschaftlichen getreten.

So wie dies geschehen ist, wendet das Capital seinen Einfluß dem Leben des Individuums zu. Da die Verwaltung des gewonnenen Kapitals selten höhere und edlere Kräfte im Menschen anregt, so werden die reineren, geistigeren Bedürfnisse des Menschen in ihm nicht geweckt. Das Einkommen aus dem Kapitale, das arbeitlose so gut als das durch die Verwaltung des Kapitals gewonnene, wird daher, da es doch seiner Natur nach Genuß bringen soll, zu einem den niederen Bedürfnissen entsprechenden Genusse verwandt. Diese Genüsse werden alsdann hoch geschätzt wie das, was sie allein befriedigt, das Kapital; in ihnen beginnt die Gesellschaft den Gipfel menschlicher Vollendung zu suchen, und alle Radien menschlicher Entwickelung werden zusammengebrochen, um ihnen zu

dienen, auch wenn sie ihrer reineren Natur nach sich ihnen abwenden. Die plumpe Pracht, die Nützlichkeit, die Abwesenheit aller Poesie beginnt heimisch zu werden; der Genuß wird nach seinem Preise, die Kunst nach ihrem Einkommen berechnet; die Fähigkeiten werden nach dem Maße geschätzt, in welchem sie dem Kapitale dienen, die Lebensaufgaben, und ob sie nach den höchsten Gütern der Menschen ringen, nach dem Maße gewürdigt, in welchem sie das Interesse des Kapitals fördern. Die ganze ungeheure Masse menschlicher Thatkraft, menschlicher Tüchtigkeit, ja menschlicher Hoffnungen und Träume wendet sich dem Kapitale zu; es absorbirt die besten Kräfte, die edelsten Naturen, die großartigsten Regungen. Fast unwillkürlich ordnen sich seinem Interesse die größten menschlichen Interessen unter; weil das arbeitslose Geldeinkommen das Ziel des Lebens ist, fangen alle anderen Forderungen an den Menschen an, dieser nachzustehen. Wer es nicht hat, fühlt sich isolirt, abhängig, machtlos, ungeachtet, ohne Schutz; wer es hat, muß das Höchste erreicht glauben, weil es die Voraussetzung des Höchsten ist, was der Mensch vom materiellen Leben erreichen kann. Darum wird dann jede Anstrengung allmälig käuflich, und damit der Mensch selber am Ende verkäuflich. Und an wen? An Diejenigen, welche nur das kennen und schätzen, was das Geschäftsleben sie kennen und schätzen gelehrt hat; an Diejenigen, welche von dem Interesse lebend, alles auf das Interesse beziehen. Und nicht dabei allein bleibt jene gewaltige, alles absorbirende Gewalt des Kapitals stehen. Sie drängt sie zurück in die engsten Kreise der Familie; sie gebietet der Zuneigung, der Liebe, der Geselligkeit; sie knüpft die Ehen der Jungen, und löst die Freundschaft der Alten; sie wird das allergemeinste Lebenselement aller geistigen wie aller materiellen Bewegung, und der freie, kühne, erwärmende Pulsschlag im Leben der Menschheit, das Bewußtsein der Möglichkeit freier und zukunftreicher persönlicher Entwickelung, die jugendliche Harmonie zwischen Streben und Erfolg, das erhebende Gefühl der Gemeinsamkeit des Besten in Schaffen und Hoffen, der Schwung der Poesie und die Freude der Kunst entfliehen, um der

plumpen Herrschaft des Kapitals und seiner erdrückenden Schwere Platz zu geben.

Dieser Zustand eines Volkslebens, in dem das Kapital die gesellschaftliche und gesellige Macht, sein Genuß der höchste Genuß der Gemeinsamkeiten, die Anerkennung seiner Wichtigkeit bis zur Hochachtung vor ihm, und das Streben nach ihm bis zur Käuflichkeit und Verkäuflichkeit gestiegen ist, ist der Materialismus der menschlichen Gesellschaft. Der Materialismus ist nicht die Achtung vor der erwerbenden Arbeit, nicht das Streben nach Erwerb, nicht der rohe materielle Genuß, nicht der Mangel an höheren Bedürfnissen und Bildungen; der Wilde, der Naturmensch, der Ungebildete, der emsig Betriebsame sind nicht materiell; der Materialismus ist ein ganz bestimmter Zustand des Geistes der menschlichen Gesellschaft, und unmittelbar verknüpft mit der Herrschaft des Kapitals. Seine Symptome sind Geldstolz und Abwesenheit von Kunst und Poesie, nicht Schwelgerei und Barbarei, auch nicht die bloße Sparsamkeit, die Geschäftsthätigkeit oder die Gesinnungslosigkeit; erst die Herrschaft der großen Kapitalien macht aus allen diesen Elementen den Materialismus. Dies ist der wahre Sinn dieses so viel gebrauchten, so bedeutsamen Wortes.

Aber weil der Materialismus aus der Herrschaft des Kapitals hervorgeht, und dieser eine natürliche und nothwendige Entwickelungsstufe der volkswirthschaftlichen Gesellschaft ist, so muß er als eine naturgemäße Erscheinung in jedem Volksleben betrachtet werden. Nur mit dem großen Unterschiede, daß er bei Einigen den Charakter des ganzen Volkes und seiner ganzen Gesellschaft bilden kann, während er bei Anderen nur in gewissen Theilen und Kreisen herrscht. Immer aber ist er die eine Hauptwirkung der Herrschaft des Geldkapitals auf den Geist der Gesellschaft.

Die zweite ist faßlicher; ihre Anknüpfungen liegen schon in dem Vorhergehenden und werden in dem Folgenden wieder aufgenommen werden. Da alle Unternehmungen nämlich, so wie die Kapitalien zu selbst-

ständigen Unternehmungen verwandt werden, nur durch den möglichst niedrigen Preis ihrer Waaren bestehen können, so erscheinen sofort eine Reihe von Symptomen, die dem letzten entscheidenden Zustande vorhergehen. Wir greifen auch hier mitten ins Leben hinein; was anderes soll uns das Leben kennen lehren? Das kapitallose Unternehmen, so wie es von dem amortisirten Unternehmen gedrückt wird, fängt fast unwillkürlich an, jene allmälige, bei Kleinem beginnende Verschlechterung der Waare vorzunehmen, welche man die Unreellität, die Unzuverlässigkeit derselben nennt, die bekanntlich in mannigfachster Weise erscheint; und die stets dazu dienen soll, die Concurrenz mit anderer Waare durch Herabsetzung des Preises möglich zu machen. Der Mangel an verfügbarem Gelde bringt daneben die Verschleuderung hervor, das Verkaufen ohne Gewinn und gar unter dem Werthe. Alle diese und ähnliche Versuche machen aber dennoch eine anhaltende Concurrenz nicht möglich. Alsdann muß das kapitallose Unternehmen, um die Niedrigkeit des Preises zu erschwingen, sich gegen die Arbeit wenden, um so mehr, je theurer der Stoff durch die steigende Zahl der Unternehmungen wird. Wo dies geschieht, wird der Arbeitslose von dem Unternehmer herabgedrückt, und durch diese Herabdrückung die Arbeit, die schon neben dem Kapitale in der Achtung der Gesellschaft gesunken ist, zu Gunsten der Unternehmung ausgebeutet. So fürchterlich dies Mittel ist, so kann die Industrie doch nicht dabei stehen bleiben, denn steht der Arbeitslose bei dem kapitallosen Unternehmer niedriger als sonst, so hindert den Kapitalherrn nichts, auch seine Arbeiter niedriger zu löhnen. Alsdann ist für jenes wieder die Concurrenz unmöglich und jetzt beutet der Unternehmer den Arbeiter, das Kapital den Unternehmer aus. So entsteht ein System der Produktion, in welchem es sich für den Arbeiterstand um den möglichst niedrigen Arbeitslohn handelt; die Ausbeutung der Arbeit zu Gunsten des Kapitals, die materielle Abhängigkeit des Arbeiters neben seiner gesellschaftlichen; und in dem auch der Unternehmungsgewinn, weil er doch nicht zum Kapitale führen kann, zum Arbeits-

lohne herabsinkt, der vom Kapitalisten möglichst tief herabgedrückt wird. Es ist Unverstand und zum Theil Bosheit, diese Consequenz der gegebenen gesellschaftlichen Grundlagen Einzelnen zum Vorwurfe zu machen; sie liegt in dem unabänderlichen Gange der gesellschaftlichen Entwickelung. Allein es ist eben so unverständig und gefährlich, das Elend und die Gefahr eines solchen Zustandes übersehen, oder zu gering anschlagen zu wollen. Denn er ist ein Widerspruch mit dem ersten und natürlichsten Bedürfniß der menschlichen Freiheit in materiellen Dingen, durch die eigene Arbeit eine eigene und selbstständige Existenz gründen zu wollen. Ein Volk, das diesen Widerspruch nicht erlebt, ist nicht lebensfähig, denn es hat nicht Kraft, durch die Volkswirthschaft und die Industrie hindurch zur materiellen Freiheit überhaupt zu gelangen; ein Volk aber, das ihn nicht fühlt und ihn absolut erträgt, ist nicht minder des höheren Lebens unfähig, weil in ihm die Freiheit in ihrer körperlichsten Grundlage, der Arbeit und ihrem Erwerbe, vernichtet wird. Was aber geschieht, wenn dieser Widerspruch zum Ausbruche kommt, wird die folgende Geschichte zeigen.

Auf diese Weise nun entwickelt sich das Kapital zur Herrschaft in der Gesellschaft, die wir die industrielle nennen; der Geist dieser Gesellschaft ist in den beiden obigen Hauptmomenten zusammengefaßt; die beiden großen Klassen derselben aber sind die, welche entweder schon ein Kapital oder doch die Möglichkeit haben, ein solches zu erwerben, die Kapitalisten und die Unternehmer, die ihr Anlagekapital amortisiren können, und die, welche dem regelmäßigen Gange der Dinge nach kein Kapital erwerben können. —

— Dies nun ist die Ordnung der industriellen Gesellschaft. Und jetzt, nachdem wir dieselbe dargestellt, entsteht uns die zweite große Frage für das Leben des Volkes, das in diese Epoche seines gesellschaftlichen Lebens hineingetreten ist, die Frage nach ihrem Verhältniß zur Staatsgewalt.

II.

Das Verhältniß der industriellen Gesellschaft zur Staatsgewalt.

1) Das Wesen des Constitutionalismus.

So lange man nicht die Elemente und die Natur der Gesellschaftsordnung erkennt, wird man stets geneigt sein, das Leben und die Sicherheit des Staats auf das richtige Verhältniß desjenigen zurückzuführen, was man am ersten und deutlichsten vom Staate erkennt, die Thätigkeit und die Natur der Hauptglieder des Staatsorganismus. Das richtige Verhältniß zwischen diesen nennt man seit Montesquieu das Gleichgewicht der Staatsgewalten. Die Einfachheit dieser Auffassung hat seit einem Jahrhundert fast alle anderen Anschauungen der praktischen Staatskunst unterdrückt; die Epoche der Restauration in Frankreich und die frühere staatsrechtliche Entwickelung Deutschlands aber haben jetzt wohl jedem Verständigen gezeigt, daß das äußere Gleichgewicht der Gewalten die innere Selbstständigkeit derselben, so wie die staatliche Freiheit des Einzelnen keinesweges zu schützen vermag, sondern daß es ein anderes ist, das im Staate entscheidet. Dies andere ist die Herrschaft der ersten Gesellschaftsklasse über die Staatsgewalt.

Wir haben nun gezeigt, wie das Kapital und die Kapitalisten in der industriellen Gesellschaft die Herrschaft besitzen. Welches ist das allgemeinste Prinzip der Staatsordnung, das sie fordern muß, und welches sind die Wege seiner Verwirklichung?

Die industrielle Gesellschaft beruht, wie die Gesellschaft des freien Erwerbes auf dem Grundsatze der rechtlichen Gleichheit und der industriellen Freiheit; ihre Ordnung aber empfängt sie aus der Hand des, durch den wirklichen Erwerb gewonnenen wirklichen Besitzes. Die herrschende Klasse ist aus diesen Elementen hervorgegangen; einmal gebildet, muß sie sich die Staatsgewalt unterwerfen, aber um nicht mit sich selber in Widerspruch zu kommen, muß sie diese ihre Herrschaft auf dieselben Elemente bauen, auf denen ihre sociale Ordnung ruht.

Das Prinzip der rechtlichen Gleichheit in seiner Anwendung auf die Staatsgewalt ist wesentlich negativ. Es schließt alle Vorrechte aus; es führt alle Berechtigung auf den freien Willen der Kontrahirenden zurück; es leidet in der Verwaltung des Rechtes keinen gesetzlichen Unterschied. Das Prinzip der industriellen Freiheit, der Freiheit des eigenen Erwerbes, setzt nothwendig die eigene Verwaltung sowohl des Privat- als auch des Staatshaushaltes. Das Prinzip der Geltung des wirklichen Besitzes macht aber den wirklichen Besitz zur Bedingung nicht bloß für die gesellschaftliche Stellung, sondern auch für die Ausübung des staatlichen Rechtes. Das allgemeine Prinzip der industriellen wie der Erwerbsgesellschaft für ihr Verhältniß zum Staate ist daher die Selbstverwaltung wesentlich des Staatshaushaltes, für welche das Vermögen Bedingung zur Theilnahme an derselben ist.

Betrachtet man dieses Prinzip genauer, so sieht man, daß es das Wesen des Staats, seine höhere Natur, sein persönliches Leben gar nicht betrifft. Der persönliche Staat ist die stillschweigende Voraussetzung dieser ganzen Auffassung; sie nimmt ihn an als Thatsache, und beherrscht ihn, wie die Industrie den Stoff beherrscht. Der Staat wird nicht geschaffen durch jenes Prinzip, er wird nur von ihm gebraucht. Es ist freier, übersichtlicher, leichter zu beherrschen, als jedes andere Staatsprinzip, aber auch flacher und haltloser gegen jeden äußeren und inneren Angriff. Die Grundform aber, in welcher es sich im äußeren Staatsleben vollzieht, oder die Staatsverfassung und Staatsverwaltung, welche aus jenem gesellschaftlichen allgemeinen Prinzip hervorgeht, besteht in dem ersten Grundgesetz, der Volksvertretung nach einem Census, und in dem zweiten, dem Rechte der Steuerbewilligung.

So lange nun die Gesellschaft des freien Erwerbes noch keine herrschende Klasse in sich ausgebildet hat, genügen diese allgemeinen Grundsätze, und die praktische Politik dreht sich im engen Kreise um das Verhältniß zwischen der Volksvertretung und den Hauptorganen der Regierung. Es handelt sich dabei stets nur um ein mehr oder weniger des

Rechts, nie um die eigentliche Hauptfrage des ganzen Staatslebens. Und zwar in natürlicher Weise. Denn da die Erwerbsgesellschaft noch keine herrschende Klasse hat und alle Glieder derselben dem Wesen nach auf der gleichen Stufe stehen, so giebt es in den Organen der Selbstverwaltung noch kein Element, das seiner Natur nach direct nach der Beherrschung der Staatsgewalt streben müßte. Daher ist es Grundsatz und Thatsache, daß allenthalben, wo nur noch die Erwerbsgesellschaft besteht und die Herrschaft des Kapitals sich nicht gebildet hat, die Thätigkeit der Volksvertreter wesentlich sich auf die Theilnahme an der Staatsverwaltung vermittelst des Hebels der Steuerbewilligung beschränkt; während die höheren Fragen des inneren Staatslebens wohl von Einzelnen, aber nie von der ganzen Volksvertretung zum Gegenstande ihrer lebendigen Thätigkeit gemacht werden; so wie umgekehrt, daß da, wo die Kammern wesentlich nur diese Zwecke verfolgen, nur noch die volkswirthschaftliche, nicht die industrielle Gesellschaft vorhanden ist. Nur die Unbekanntschaft mit dem wahren Wesen des Staatslebens hat diesen Zustand mit dem folgenden verwechseln und ihn als einen ausgebildeten betrachten lassen, während er in der That nur ein Uebergangszustand ist, bei welchem kein Volk stehen bleiben kann.

Denn in diesem Zustande hat die Regierung noch fast allein die positive Gewalt des Staats, die Gesellschaft nur die negative in Händen. So wie sich aber in der Gesellschaft die herrschende Klasse der Kapitalisten bildet, tritt hier ein Element auf, das sofort jene positive Gewalt der Staatsregierung zu ergreifen trachten muß, möge diese Regierung eine Form haben, welche sie will, als Republik, Aristokratie oder Monarchie. Weil nun diese Klasse auf denselben Grundlagen ruht, wie die Erwerbsgesellschaft im Allgemeinen, so kann sie für diese ihre Herrschaft auch keine anderen Grundformen als die obigen erzeugen. Sie muß sich im Gegentheil an diese letzteren anschließen; sie muß aber, da sie durch ihre Natur zur Herrschaft getrieben wird, vermöge jener beiden Grundformen, der Volksvertretung und der Steuerbewilligung,

die Herrschaft über die Staatsgewalt an sich bringen. So wie mithin die Klasse der Kapitalisten entsteht, geht nothwendig alle Volksvertretung einen entscheidenden Schritt weiter; sie greift nicht die persönliche und selbstständige Existenz des Staats an; sie geht nicht auf die Tiefe seiner Idee ein; sie ändert auch nichts Wesentliches in den Formen der Selbstverwaltung; aber sie unterwirft sich die ganze Staatsgewalt in jedem Organe, in dem sie erscheinen mag, durch die Volksvertretung, ohne sie jedoch zu vernichten. Dies ist die unabweisbare Consequenz aller Entwickelung jedes Volkes, das einmal den freien Erwerb als Grundlage der Gesellschaft anerkannt hat; jedes Volk muß bei diesem Satze anlangen, so wie der bevorrechtete Besitz einmal in seiner herrschenden Stellung gestürzt ist. Denn in der That ist diese Nothwendigkeit selber nur die consequente Anwendung des Grundsatzes, daß die herrschende Klasse der Gesellschaft sich der Staatsgewalt bemächtigen muß; sie ist die unausbleibliche zweite, höhere Stufe der, im Grunde doch nur negativen Selbstverwaltung des Staats in der volkswirthschaftlichen Gesellschaft.

Diese Staatsordnung nun, welche aus der Volksvertretung und der Steuerbewilligung hervorgeht durch das Auftreten der herrschenden Kapitalistenklasse, und welche durch die staatlichen Organe und Rechte der volkswirthschaftlichen Gesellschaft sich die Staatsregierung unterwirft, ohne sie selber anzugreifen oder ihre Form wesentlich zu ändern, ist der Constitutionalismus.

Es wird jetzt klar sein, wie wenig Gewicht für den Begriff und das Wesen des Constitutionalismus die bloße Form der Volksvertretung hat, und wie wenig Diejenigen das Staatsleben und seine Hauptfactoren kennen, die auf diese Form und das formelle Recht ein so großes Gewicht legen. Allein es wird auch das einleuchten, wie vergeblich jeder Versuch ist, in jeder zur Gestalt der industriellen Gesellschaft übergehenden volkswirthschaftlichen Gesellschaft den Fortschritt des Constitutionalismus hemmen zu wollen. Allerdings bildet sich diese letztere langsam, weil sich

das große Kapital langsam bildet; aber sie bildet sich unausbleiblich, weil eben die Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes nicht ohne die Entwickelung der großen Kapitalien sich weiter entwickeln kann. So ist der Constitutionalismus eine nothwendige Staatsform, weil das große Kapital ein nothwendiges Element der Industrie ist.

Hier nun breitet sich uns ein weites Gebiet der Betrachtung nächst vergangener und bevorstehender Bewegungen aus; doch muß uns unsere Aufgabe zunächst bei Frankreich festhalten.

So gewaltig auch die Julirevolution eingegriffen, so sehen wir dennoch, trotz der Umwälzung des ganzen Staates, die scheinbar auffallende Erscheinung, daß in den bestehenden Gesetzen sehr wenig geändert wird. Es ist im hohen Grade bezeichnend, daß diese so wichtige Thatsache fast gar nicht von der Geschichtschreibung bemerkt worden ist, denn in der That erhält sie ihren wahren Sinn erst aus dem Obigen. Bis zur Julirevolution stellt sich die Gesellschaft Frankreichs noch als die wesentlich volkswirthschaftliche dar. Die Julirevolution erst, indem sie diese Gesellschaft durch den Sturz des feudalen Königthums zur Herrschaft bringt, zwingt sie gleichsam, eine herrschende Klasse zu erzeugen. Diese konnte nur die der Kapitalbesitzer sein. Die Julirevolution ist es daher, welche mit plötzlichem Uebergange aus der volkswirthschaftlichen Gesellschaft die industrielle gemacht hat. Das ist ihre wahre und eigentlich sociale Bedeutung. Und indem nun die industrielle Gesellschaft die Staatsregierung ergriff, konnte sie dem Obigen nach an dem gegebenen Rechte der Charte nichts wesentliches ändern; nur den Geist der Verfassung und Verwaltung vermochte sie umzugestalten, und ihr den Stempel der Herrschaft des Kapitals über die Staatsgewalt aufzuprägen. Dies ist der Charakter des Staatslebens, das sich seit der Julirevolution in Frankreich eröffnet; es ist die Epoche des Constitutionalismus in seiner reinsten Form, mit all seiner Kraft, aber auch mit all seinen Gefahren, der wir jetzt entgegen gehen.

Wenn dem nun so war, so bleibt die zweite Frage, in welcher

Weise diese jetzt herrschende Klasse der Gesellschaft durch die Vertretung des Volkes sich der Staatsgewalt bemächtigt hat; und dies nun, oder die praktische Ausführung des Constitutionalismus, entsteht durch die neue Stellung der Kammer, und durch das neue Prinzip des Königthums.

2) Die constitutionelle Volksvertretung und ihre Stellung im Staate.

Die erste praktische Anwendung der Herrschaft des Kapitals über die Organe des Staatslebens betrifft stets nothwendig die Bildung des Organes, durch welches die Gesellschaft den Staat beherrscht, das ist die Kammer. Die Gesetze, welche für die Bildung dieser Kammer gelten, nehmen in der constitutionellen Verfassung einen ganz bestimmten Charakter an, der in der Erwerbsgesellschaft zwar angedeutet, aber nicht entwickelt ist.

Da nämlich nicht mehr der potentielle, sondern erst der wirkliche Erwerb die obere Klasse bildet, so wird auch erst dieser wirkliche Erwerb zur Bedingung der wirklichen Theilnahme am Staatswillen. Für den Staat nun erscheint der wirkliche Erwerb in der Abgabe, welche der Einzelne ihm bezahlt, und zwar in der, welche er dem Staate direct leistet. Die directe Steuer unterscheidet sich von der indirecten wesentlich dadurch, daß jene auf dem Besitze, diese auf dem Verbrauche beruht. Erst die directe Steuer zeigt daher einen Kapitalbesitz an; und das ist es, worauf es ankommt. Jene Ordnung der Gesellschaft setzt daher einen Census, und zwar einen nach der directen Steuer bestimmten. Sie setzt ihn nicht so hoch wie der Scheinconstitutionalismus, weil sie die ganze besitzende Klasse vertreten wissen will; sie setzt ihn auch nicht niedrig, denn sie will erst den wirklichen Besitz, das eigentliche Vermögen, nicht das Streben nach demselben, zur Vertretung herbeilassen. Sie setzt ferner eine einfache Wahl, weil sie den unmittelbaren Willen der vermögenden Klasse vertreten wissen, und alle persönlichen Einflüsse und In-

teressen aus der Wahl verbannt wissen will, damit eben das Interesse des Vermögens rein vertreten werde. Sie läßt endlich diese Wahl unter der eigenen Oberaufsicht der Wählenden vollziehen, damit der Einfluß jedes anderen Elementes auch hier paralysirt werde. Dies ist das zweite Prinzip der industriellen Gesellschaft; ihr reinster Ausdruck ist das Wahlgesetz des Julikönigthums vom 19. April 1831.

Da ferner nur das Vermögen herrschen soll, so hebt sie die erste Kammer direct auf, oder ordnet sie der zweiten, Vermögenskammer, gänzlich unter, indem sie die Erblichkeit der ersteren vernichtet. Die nicht mehr erbliche erste Kammer ist ein Mittelding zwischen einem ständischen und administrativen Institute, und kann deshalb, weil sie nicht mehr ein ständisches Element der Gesellschaft vertritt und doch auch keine administrative Bedeutung hat, niemals zu einer politischen Macht werden. Die volkswirthschaftliche Gesellschaft läßt sie daher nur dann bestehen, wenn sie das Königthum gefährdet glaubt, dessen sie bedarf, und welchem sie in der ersten Kammer eine Hülfe geben will; sie stellt die erste Kammer aber so, daß sie eben so wenig als das Königthum etwas gegen den Willen der zweiten vermag. Das war achtzehn Jahre hindurch das Leben der Pairskammer in Frankreich, die wie ein todtes Blatt in dem Augenblick verweht war, wo die Revolution ausbrach, ohne daß man es der Mühe werth hielt, dieses Ballastes des Constitutionalismus sich durch besondere Anstrengung zu entledigen.

Dies sind die Grundsätze, nach denen die herrschende Klasse der industriellen Gesellschaft sich der Staatsgewalt bemächtigt. Das wichtigste ist der Census; seine Bedeutung und sein Charakter in dieser Gesellschaftsordnung werden nunmehr klar sein.

Die Staatsverwaltung nun unterwirft sich diese Klasse durch die strenge Durchführung zweier Prinzipien, welche mit dem Census zusammengefaßt, den wahren Constitutionalismus eigentlich repräsentiren. Dies sind die Geltung der Kammermajorität und die ministerielle Verantwortlichkeit.

Die gewöhnliche Meinung geht dahin, daß die Majorität der Kammer nur deshalb das Entscheidende ist, weil es eben kein anderes Mittel giebt, zu einem gemeinsamen Beschlusse zu kommen. Diese Meinung ist dem Leben der Gesellschaft gegenüber eine arme und haltlose; sie sieht die Majorität als eine Entscheidung an, und dennoch ist sie vor allem in der industriellen Gesellschaft eine Macht, ja die einzige Macht.

Indem nämlich der Census auf die Geldabgabe gebaut ist, umfaßt er mit dem herrschenden Kapitale die Interessen des Besitzes und des Erwerbes überhaupt. Die Kammer ist bei der industriellen Censuswahl daher vor allem eine Vertretung der Interessen der Gesellschaft. Darauf und auf nichts anderem beruht ihre Macht. Es folgt mithin, daß die Majorität der Kammer jenem Grundsatze nach arithmetisch zwar die Majorität einzelner Stimmen ist, aber prinzipiell als die Majorität der allgemeinen Interessen angesehen werden muß. Da nun die Interessen in der industriellen Gesellschaft überhaupt herrschen, so muß die Majorität derselben, die demnach in der Kammermajorität ihren Ausdruck hat, eben darum das unbedingt herrschende sein, weil sie eben selber der Ausdruck dieser Herrschaft der gesellschaftlich ersten Klasse ist. In keinem Staate, in keiner Verfassung wird daher die Herrschaft der Kammermajorität so unbedingt anerkannt, als in der auf jener Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes beruhenden rein constitutionellen Verfassung; in keinem Volke folgt man ihr so sehr als da, wo sie durch die Herrschaft jener Gesellschaftsordnung statt eine bloße Majorität der Ueberzeugungen zu sein, zu einer Majorität der Interessen geworden ist. Das bedarf keiner Erklärung weiter; auch sprechen gerade hier die Thatsachen laut genug. Nur die Bemerkung, deren Entwickelung dem dritten Theile überlassen werden muß, möge sogleich hier stattfinden, daß jeder Angriff auf diese wirkliche Majorität der Interessen wiederum eine Kriegserklärung gegen die herrschende Gesellschaftsordnung, und damit der Beginn einer Revolution ist. Wir werden an seinem Orte sehen, was das bedeutet.

Eben aus dieser Herrschaft der Majorität geht nun Form und Wesen der constitutionellen Verantwortlichkeit hervor. Und auch hier hat die Unkenntniß des Wesens der Gesellschaft den entscheidenden Unterschied dieser Verantwortlichkeit von der, die wir die juristische nennen wollen, selbst bei den bedeutendsten Kennern des öffentlichen Rechts übersehen lassen.

Unter der juristischen Verantwortlichkeit der Minister ist nämlich diejenige zu verstehen, welche sich aus dem Verhältniß der einzelnen Handlungen des Ministeriums zu den Vorschriften der Verfassung und den Beschlüssen der Kammer ergiebt, in der Weise, daß, wo diese Vorschriften und Beschlüsse von dem Ministerium nicht ausgeführt oder verletzt werden, ein gerichtliches Verfahren gegen die dadurch begangene Verletzung der Verfassung eingeleitet wird. Die Basis dieser Verantwortlichkeit ist demnach stets ein einzelnes Begehen oder Unterlassen des Ministers einerseits, das Verfassungsgesetz andererseits; die Anklage wird zu einem regelmäßigen prozessualen Verfahren, und das Ende ist die förmliche Bestrafung oder Freisprechung des Angeklagten.

Es ist auf den ersten Blick klar, daß bei einigermaßen vorsichtiger Verwaltung ein solcher Fall ministerieller Verfolgung fast nie eintreten wird. Es ist ferner klar, daß dieselbe nur geeignet ist, förmliche Verbrechen, ein förmliches, offenes Vernichten der Verfassung selber zu verhüten. Es folgt, daß diese Verantwortlichkeit nur an der äußersten Grenze des constitutionellen Lebens praktisch wird, die verfassungsmäßige Verwaltung auf ihrem letzten Punkte noch von der absoluten, unverantwortlichen scheidend.

Allein das ist es offenbar nicht, was die Herrschaft der herrschenden Klasse über die Staatsgewalt will. Sie will nicht bloß, daß die Verwaltung nicht die Verfassung verletze; sie will, daß die ganze Verwaltung im Geiste der herrschenden Majorität geschehe. Wir müssen hier eins von jenen Wörtern erklären, die man täglich gebraucht und auch im Allgemeinen richtig versteht, ohne jedoch sich ganz klar zu sein über ihren

wichtigen Inhalt. Jede Verwaltung ist eine unendliche Menge von Thätigkeiten des Staats, diese Menge muß zugleich eine Einheit sein; sie ist dies in dem Willen Derer, welche die Spitze der Verwaltung inne haben. Dieser Wille giebt allen einzelnen Regierungshandlungen von den höchsten bis zu den niedrigsten etwas Gemeinsames, Gleichartiges. Insofern dies der Fall ist, sagt man, daß sie alle von einem Prinzip geleitet werden. Dies Prinzip, indem es sich in der ganzen Verwaltungsthätigkeit des Staats sowohl nach Innen als nach Außen bethätigt, ist das System der Regierung oder Verwaltung. Das System der Regierung ist daher der gleichsam organisch bethätigte Geist derselben.

Wenn die Majorität der Kammer will, daß die Verwaltung des Staats in ihrem Geiste geführt werde, so muß sie vor allen Dingen wollen, daß das System der Regierung in ihrem Sinne sei. Da nun das Interesse die Kammer beherrscht, so ergiebt sich, daß die Uebereinstimmung des Regierungssystemes mit der Kammermajorität alsdann stattfindet, wenn das Prinzip der Verwaltung vor allen Dingen die Thätigkeit des Staats für die Beförderung des Interesses der herrschenden Klasse fordert. Und da die Majorität der Kammer, als die Majorität der Interessen selber, am besten diese Interessen kennt, so folgt, daß, um jenes Ziel zu erreichen, die Verwaltung keinen Zweck verfolgen muß, der mit diesem höchsten in Widerspruch stände. Erst wenn sich die Majorität der Kammer in der ganzen Verwaltung gleichsam wiederfindet, ist das Wesen des Constitutionalismus erreicht, das System der constitutionellen Majorität ist vollendet.

Wo dagegen dies nicht der Fall ist, wo das Ministerium ein Prinzip in der Verwaltung verfolgt, das zu seinem mehr oder weniger klar erkannten Endpunkte ein andres hat, als die Herrschaft der Kammermajorität über die Staatsgewalt durch das Organ des Ministeriums, da verbreitet sich der Regel nach alsbald ein Gefühl des Mißbehagens durch das Land, und gewisse allgemeine Maßregeln und Unternehmungen zeigen alsbald, daß das System der Verwaltung nicht mehr mit dem der Majo-

rität in Einklang steht. Alsdann treten zuerst einzelne Angriffe der Majorität auf das Ministerium, Abstimmungen erst gegen seine geheimen, dann gegen seine offenen Wünsche auf; endlich faßt sich der Widerstreit der Majorität gegen das herrschende System gewöhnlich bei irgend einem allgemeinen Anlasse in eine Gesammterklärung zusammen; am häufigsten aus nahe liegenden Gründen in der Antwort auf die Thronrede. Dann ist die Trennung der Majorität vom Ministerium entschieden.

Da nun die Majorität der Ausdruck der herrschenden Klasse der Gesellschaft ist, so liegt es im Wesen alles wahren Constitutionalismus, daß das Ministerium, sobald eine Entfremdung zwischen ihm und der Majorität eintritt, sofort die Verwaltung an ein mit dieser Majorität harmonirendes Ministerium abgebe. Indem es unter der Voraussetzung gewählt ist, daß es ganz im Geiste dieser Majorität verwalte, bricht es die Natur und das Recht seiner eigenen Stellung, indem es sich länger an seinem Platze erhält, als die Majorität es will. Wir erkennen ohne Bedenken, daß man über die höhere Wahrheit einer solchen Herrschaft der Majorität verschiedener Meinung sein kann; es ist hier nicht der Ort, dies zu untersuchen. Allein ganz unzweifelhaft fordert die Natur alles wahren Constitutionalismus, daß kein Ministerium gegen den Geist der Majorität bleibe; und eben so unzweifelhaft ist es, daß jedes Ministerium, welches dennoch gegen den Geist oder gar gegen den Willen der Majorität bleibt, das Wesen der Constitution verletzt, wenn es auch sehr leicht vermeiden kann, den Wortlaut des Gesetzes zu verletzen. Denn wo dies geschieht, da ist in der That nicht etwa, wie die Meisten oberflächlich sagen, ein parlamentarisches Prinzip angegriffen, sondern es wird klar sein, daß dadurch die wirkliche Herrschaft der in der Gesellschaft obenanstehenden, durch den Census zusammengefaßten und in der Majorität der Kammer centralisirten Klasse, mithin das Gesetz, nach welchem die Gesellschaftsordnung den Staat beherrscht, factisch vernichtet ist. Und so wenig dies in andern Fällen ungestraft geschieht, so wenig bleibt es in diesem Falle ohne die gefährlichsten Folgen. Die constitutionelle Verant-

wortlichkeit besteht demnach darin, daß die Minister kein anderes System der Verwaltung haben, als das der Majorität der Kammer, und daß sie sofort abtreten, so wie sie mit dieser in Widerspruch gerathen. Auf diesem Prinzip und auf keinem andern beruht die rechte Idee des wahren Constitutionalismus im Gegensatze zum Scheinkonstitutionalismus; denn dieses Prinzip verbindet allein in constitutioneller Weise die Verfassung mit der Verwaltung.

Es versteht sich nun leicht, daß eben dieses System nicht durch Gesetze zur Ausführung gebracht werden kann; es muß sich durch die wirkliche Allgewalt der herrschenden Klasse vollziehen. Diese Klasse hatte in der Julirevolution gesiegt, sie bedurfte eben darum auch keiner besonderen Gesetze; durch den bloßen Druck ihrer herrschenden Macht machte sie sofort die Ministerien wirklich von sich abhängig; und so ist die Frage in diesem Gebiete gelöst, wie diese Revolution, trotz der gänzlich unbedeutenden Aenderungen in der öffentlichen Gesetzgebung dennoch ein ganz anderes Staatsleben hervorrufen konnte.

3) Das constitutionelle Königthum.

Der letzte Punkt des Constitutionalismus bleibt uns jetzt, das Königthum.

In der Julirevolution sehen wir eine Dynastie gestürzt, die ganze Masse des Volkes in blutiger Wuth das Königshaus verfolgend, Flüche und Verwünschungen demselben nachschleudernd, und dennoch mit allgemeinster, unglaublichster Zustimmung desselben Volkes wenige Tage nachher einen Fürsten desselben Hauses auf denselben Thron erheben. Wie war das möglich nach solcher Umwälzung? Der König war der Vertreter und Hauptpfeiler des Scheinconstitutionalismus gewesen, und dennoch setzte man sofort, obwohl man Freiheit hatte zu thun was man wollte, einen König wieder auf den so eben umgestürzten Thron? Was ist denn dies Königthum? Die natürliche Spitze der feudalen Gesellschaft, in der

Geschäftsordnung des freien Erwerbes? Was ist es im wahren Constitutionalismus?

Wir müssen auf diesem Punkte unsere Leser um die entschiedenste, vorurtheilsfreieste Aufmerksamkeit bitten. Es handelt sich um die allgemeinste und wichtigste Frage der verflossenen, und vielleicht auch der nächstkommenden Zeit.

Es ist gezeigt worden, wie die industrielle Gesellschaft auf allen Punkten vom Interesse beherrscht wird. Es ist ferner in der Lehre von der Gesellschaft nachgewiesen, wie das Interesse mit der Idee der allgemeinen Freiheit und Entwicklung in Widerspruch tritt, indem es seinem Wesen nach stets den Einzelnen dem andern Einzelnen unterordnet. Der persönliche Träger jener Idee der Freiheit ist aber der Staat. Wir haben gezeigt, wie dieser Staat stets in der Gefahr ist, der herrschenden Klasse der Gesellschaft unterworfen, und mithin anstatt der Freiheit, dem Interesse jener Klasse dienstbar zu werden. Geht daher der Staat in dieser Abhängigkeit von der Gesellschaft unter, verliert er seine hohe Stellung, so ist die Unfreiheit entschieden: eine Klasse herrscht unbedingt, und in dieser Herrschaft ist das Allgemeine wie das Einzelne nunmehr unfrei.

Wo dies geschieht, da ist eine Bewegung zur Freiheit nur noch möglich in dem Wege der politischen oder der socialen Revolution. Jede einseitige Herrschaft einer Klasse über die Staatsgewalt legt den Keim zu derselben, indem sie die Natur der höchsten irdischen Persönlichkeit, des Staates, innerlich verkehrt. Die Revolution aber führt zur Abhängigkeit auch der herrschenden Klasse unter die Gewalt der Waffen.

Soll daher im Leben der menschlichen Gemeinschaft dies Aeußerste vermieden werden, so muß die Idee des Staats einen Ausdruck erhalten, in welchem sie als über allem Interesse erhaben, als der Ausdruck der reinen Staatspersönlichkeit an und für sich dasteht. Dieser reinste Ausdruck der selbstständigen, von aller gesellschaftlichen Bewegung abgeschlossenen, nur für die eigentlichen Zwecke des Staats lebenden Staatsidee muß der Art sein, daß die Klassen der Gesellschaft sich derselben nicht

bemächtigen können; sie muß so gestellt werden, daß sie kein Interesse mehr hat; sie muß von keinem Kampfe der Gesellschaft mit der Regierung berührt werden. Indem sie so dasteht, ist in ihr eben das Prinzip des Staats, die Idee der Freiheit repräsentirt; der Staat hat das, was ihm sonst keine Verfassung geben kann, einen Vertreter, der sich der gesellschaftlichen Gegensätze zu erwehren vermag; er ist erst dadurch fähig, einen Kampf mit den ihm widerstrebenden gesellschaftlichen Prinzip der Unfreiheit einzugehen.

Das Organ im Leben der Gemeinschaft, durch welches dies erreicht wird, ist das erbliche Königthum.

Man kann das erbliche Königthum wie den Gipfel eines Berges von vielen Seiten betrachten, und immer gewinnt dasselbe eine etwas andere Gestalt. Man kann in ihm eine von Gott eingesetzte höchste Obrigkeit sehen; man kann es mit Hegel als das Organ der rein persönlichen Selbstbestimmung betrachten; man kann es mit Hobbes auf den Vertrag zurückführen; man kann es mit der historischen Schule für ein uraltes, absolut volksthümliches Institut der germanischen Stämme erklären; man kann es mit dem gewöhnlichen Constitutionalismus als das Organ der Ruhe und Ordnung ansehen; man kann es mit dem Republikanismus als eine gewaltthätige Usurpation betrachten, immer wird man nur eine Seite jener machtvollen Erscheinung erfassen, nie wird man erklären, weshalb denn das Königthum von allen Instituten allein alle Bewegungen überdauert, und weshalb vor allen Dingen stets die niedre Klasse des Volkes — wir sagen, der Gesellschaft, gerade am meisten an dem Königthum gehangen hat. Sein wahres, allgemeinstes, in allen verschiedenen Auffassungen als letzter Grund erscheinendes Wesen ist und bleibt demnach das, daß es der Vertreter der selbstständigen, über der Gesellschaft stehenden persönlichen Idee des Staats und mithin seiner Bestimmung nach der Träger der freiheitlichen Entwicklung ist.

Und jetzt wird es klar sein, weshalb in der Julirevolution fast instinktartig das Volk nach einem neuen Königthume griff.

Was war es, das von der Restauration verletzt, unterdrückt war? Ohne Zweifel die herrschende Klasse der industriellen Gesellschaft. Fiel nun die Staatsgewalt in das Volk, wer hätte sie für sich ergreifen und ausbeuten müssen? Ohne Frage eben diese Klasse. Und was konnte allein, bevor dies geschah, eine Selbstständigkeit der Staatsidee und mithin eine Hoffnung für die Selbstständigkeit der gesellschaftlich beherrschten Klasse, eine Gewähr gegen die nächste, sonst unvermeidliche sociale Revolution darbieten? Entschieden nur das Königthum. Und so erhob sich eine Dynastie auf den Trümmern der andern.

Man muß nicht glauben, daß man gerade so raisonnirt habe; das unmittelbare Gefühl trifft die Sache, ohne sie zu suchen. Der Gedanke, der die besitzende Klasse leitetete, war vielmehr folgender: Bleiben wir königslos, so wird die aufgeregte Masse den gegen das alte Königthum gerichteten Kampf gegen uns fortsetzen; entweder siegen wir, und dann haben wir in ihr einen unversöhnlichen Feind; oder wir werden überwunden, und dann haben wir in ihr einen fürchterlichen Tyrannen. Nur das Königthum kann zwischen uns und die zweite Klasse der Gesellschaft treten; es ist die einzige Rettung vor dem Angriffe der Nichtbesitzenden gegen die Besitzenden. Das war der Gedanke, aus dem das Julikönigthum entsprang.

Und dennoch, betrachtet man ihn genauer, enthält er nicht demnach gerade jene Idee des Königthums, die wir ausgesprochen? Ist dasselbe nicht auch in ihm die Darstellung der über der Gesellschaft stehenden, selbstständigen Staatsgewalt? — So bethätigt sich die Wahrheit der Dinge mitten in der Verkehrung menschlicher Auffassung.

Allein mit der Einsetzung des Julikönigthums, in welchem zunächst die „neutrale Gewalt", von der Benjamin Constant gesprochen, erschien, war nur die Hälfte der Stellung desselben erledigt. Kaum eingesetzt, trat sofort die in der Kammermajorität vertretene Herrschaft der ersten Gesellschaftsklasse an dasselbe heran, und in dem Verhältniß, welches sich jetzt

zwischen beiden ergab, mußte sich das Wesen nicht mehr des Königthums überhaupt, sondern des constitutionellen Königthums zeigen.

Das vielbesprochene Wesen des constitutionellen Königthums bedarf jetzt, nachdem die Natur der Gesellschaftsordnungen klar geworden, nur noch einer ganz kurzen Bezeichnung, um vollkommen klar zu sein. Da die herrschende Klasse sich ihrer Natur nach der Staatsgewalt bemächtigen muß, und da der König diese Staatsgewalt repräsentirt, so fordert jene von diesem, daß das Königthum keinen andern Willen habe, als die herrschende Klasse; da ferner dieser Wille in der Kammermajorität ausgedrückt ist, so muß das Königthum sich der Kammermajorität unbedingt unterwerfen; und da die Herrschaft derselben durch die constitutionelle (nicht mehr juristische) Verantwortlichkeit der Minister sich verwirklicht, so muß das Königthum, damit es absolut im Sinne der herrschenden Klasse regiere, stets mit dem Ministerium zugleich die ganze Verwaltung rückhaltslos in die Hände der herrschenden Klasse geben. Nur das ist das constitutionelle Königthum, wo auf diese Weise der König persönlich gar keine andre Macht und gar keinen andern Willen hat, als den seiner Kammermajorität.

Wo nun aber das Königthum sich dieser constitutionellen Nothwendigkeit nicht unterwerfen, und selbstständig etwas wollen und bedeuten will, was wird da geschehen? Und in welcher Weise ist es möglich ein Königthum zu schaffen, das nichts andres sein will als ein constitutionelles?

Ist das Recht auf den Thron ein prinzipiell über allen Willen der Gesellschaft erhabenes, so folgt, daß der Fürst auch durch den heftigsten Kampf gegen die letztere nicht im Stande ist, den Thron zu verlieren. Er ist durch jenes Recht der absolute Gegner der Gesellschaft. Diese kann daher die, durch ihre Natur ihr gebotene Herrschaft nur dann erhalten, wenn sie jenes Recht auf den Thron bricht, und die bestehende Dynastie verjagt. Daher kommt es, daß die Revolutionen allenthalben, wo sich die Erwerbsgesellschaft aus der feudalen entwickelt, den Wechsel der Dynastien zur Folge haben.

Ist nun die eine Dynastie vertrieben, so wird die folgende nur mit der Zustimmung, und deshalb auch durch diese Zustimmung der herrschenden Klasse auf den Thron erhoben. Die letztere hat ihr Recht auf den Thron daher nicht mehr als ein von dem Willen der Gesellschaft unabhängiges, sondern der Act ihrer Einsetzung, dessen Eindruck sie Jahrhunderte hindurch begleitet, zeigt ihr stets, daß sie ihr Recht nur in dem Willen der herrschenden Klasse hat. Indem diese daher einen neuen Fürsten auf den Thron erhebt, ist das Königthum geschaffen, das in Folge seiner Einsetzung nichts anders mehr wollen kann, als ein wahrhaft constitutionelles sein. Daher kommt es, daß die constitutionellen Königthume der Regel nach nur durch einen Wechsel der Dynastie entstehen. So war es in England, so in Belgien, so in Norwegen. Und derselben Regel nach fällt es den alten Dynastien ungemein schwer, zum wahren Constitutionalismus überzugehen.

Und nun blicken wir nach Frankreich und seiner Julirevolution zurück.

Vergleicht man die übrigen Grundsätze mit denen, welche durch diese Revolution zur anerkannten Geltung kamen, so kann es keine Frage sein, was der eigentliche Charakter dieser Revolution gewesen. Sie hat, indem sie die Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes zur Herrschaft brachte, die ganze Staatsgewalt der herrschenden Klasse in dieser Gesellschaft und ihrem Interesse unterworfen. Sie hat eben dadurch den wahren Constitutionalismus an die Stelle des Scheinconstitutionalismus gesetzt, und diesen Act durch den Wechsel der Dynastie besiegelt.

Dies und nichts andres ist der tiefe Sinn der Worte Louis Philipps: „La Charte sera désormais une vérité.“ Das heißt: von jetzt an wird, nach den Begriffen des wahren Constitutionalismus, die herrschende Klasse den Staat beherrschen, und zwar nach den Prinzipien, die wir angegeben haben. Erst damit war der wahre Constitutionalismus in seinem Gipfel vollendet und ausgebaut. In diesem Sinne übernahm der

neue Fürst die Krone, in diesem Sinne ward sie ihm von der Gesellschaft übertragen, und in diesem Sinne begann mit der Julirevolution ein neues Leben im Staate und in der Gesellschaft Frankreichs.

Das war die Julirevolution, und in diesem Sinne ist sie ein so unendlich wichtiges Ereigniß. Sie ist die große europäische Thatsache, mit welcher der Sieg der industriellen Gesellschaft über das Königthum und über die Reste der feudalen Gesellschaft auf dem Continent beginnt. Von ihr datirt sich eine ganz neue Epoche, die nirgends klarer und regelmäßiger sich entwickelt als in Frankreich.

Und hier nun stehen wir vor den beiden Fragen, von denen die erste ihre Antwort in diesem Bande, die zweite die ihrige in dem dritten finden wird. Auf ihnen beruht der Zusammenhang der ganzen vorliegenden Arbeit.

Wenn in dem wahren Constitutionalismus die industrielle Gesellschaft den Staat beherrscht, so giebt es keine Gewalt mehr, welche die staatliche und öffentliche Ordnung der Dinge, die sie hervorbringt, umstürzen kann, als die *Gewalt dieser Gesellschaft selber.* Damit ein solcher Umsturz geschehe, muß daher auch diese Gesellschaftsordnung einen Widerspruch mit der höchsten Bestimmung des Menschen in sich tragen. *Welches ist dieser sociale Widerspruch, und wie kommt er zur Erscheinung?*

Wenn aber am Ende der Epoche des Julikönigthums mit Einem Schlage die ganze constitutionelle Verfassung zusammenbricht, ohne Kampf und ohne Aussicht auf ihre Herstellung, ohne daß doch die industrielle Gesellschaftsordnung vorher vernichtet ward, so muß während dieser Epoche die Staatsgewalt sich von jener herrschenden Klasse getrennt haben und mithin nicht bloß in der industriellen Gesellschaft, sondern auch in dem *Constitutionalismus* ein Widerspruch aufgetreten sein. *Welches ist dieser politische Widerspruch,* und was hat ihn so weit gedeihen lassen, daß er sogar den Constitutionalismus selber vernichten konnte?

Die erste dieser beiden Fragen ist diejenige, welche während des constitutionellen Königthums und durch den Constitutionalismus ihre Antwort findet. Dir zweite wird eigentlich erst durch die Februarrevolution entschieden. Es sind zwei wesentlich verschiedene, aber allerdings gegenseitig von einander bedingte Entwicklungen. Die erste haben wir im Folgenden darzulegen; und hier ist nun der Punkt, wo wir jene Gesellschaft des freien Erwerbes nicht mehr wie bisher in ihrem Gegensatz zu Feudalismus und Königthum, sondern für sich, in dem selbstständigen Leben ihrer eigenen Elemente zu betrachten haben. Denn diese Elemente sind es, welche seit 1830 die kommenden Dinge erzeugten.

III.

Die beherrschte Klasse in der industriellen Gesellschaft.

1) Der Keim des Gegensatzes.

Wir haben bisher ausschließlich denjenigen Theil in der Entwicklung der Gesellschaft betrachtet, der die Entstehung und die Herrschaftsformen der herrscheneen Klasse enthält. Wir haben aber zugleich gezeigt, wie sich neben derselben eine zweite Klasse hinstellt, deren Charakter es ist, durch ihre Thätigkeit nicht zum Kapitalbesitze gelangen zu können.

Wäre mit dieser Thatsache das Leben dieser Klasse erschöpft, so würde die Ordnung der Gesellschaft eine feste, und die Entwicklung der Gesellschaft selber eine abgeschlossene sein.

Allein das Kapital ist in der That nicht bloß ein rein äußerliches Element. Es ist ein Besitz. Jeder Besitz aber nicht bloß das äußerliche Besitzen, sondern, entstanden aus der Bethätigung der persönlichen Selbstbestimmung, ist er zugleich der Körper der wirklichen persönlichen Freiheit und ihre äußere Bedingung. Es ist dies in jeder Form der Gesellschaft, denn es ist das seine ewige Natur. Nur daß in den verschiedenen Ordnungen der Gesellschaft die Gestalt des Besitzes eine verschiedene ist. Das Wesen der industriellen Gesellschaft setzt das Kapital als die Form des

herrschenden Besitzes. Die Ausschließung vom Kapital ist daher nicht mehr eine bloße Ausschließung vom Vermögen; sie ist eine Ausschließung von der Bedingung der vollen persönlichen Entwicklung und der staatlichen Freiheit.

Indem daher die industrielle Gesellschaft eine Klasse erzeugt, welche weder ein Kapital hat, noch auch im regelmäßigen Verlaufe der Dinge zu demselben gelangen kann, hat sie in sich ein unfreies Element geboren. Es ist, wie die Lehre von der Gesellschaft zeigt, das die Natur aller Gesellschaft, daß sie stets und nothwendig ein unfreies Element erzeugt; sie ist eben die Verkörperung der Unfreiheit. Die Gestalt dieser Unfreiheit ist eine verschiedene in den verschiedenen Gesellschaftsordnungen; in der industriellen Gesellschaft erscheint sie als die Unmöglichkeit, zum Besitze eines Kapitals gelangen zu können. Aus der nichtbesitzenden Klasse ist damit in dieser Gesellschaft die beherrschte geworden; die ihrem Beginne nach freie volkswirthschaftliche Gesellschaft hat in der industriellen Gesellschaft die prinzipielle Unfreiheit des Gesellschaftsbegriffes verwirklicht.

Wenn es nun aber dennoch die Idee der persönlichen Freiheit war, welche eben diese Gesellschaftsordnung des freien Erwerbes erzeugte, wie ist es dann möglich, daß sie so entschieden der Unfreiheit in einem besondern Stande gleichsam einen selbstständigen Körper gab? Und wenn auch in der industriellen Gesellschaft das allgemeine Prinzip der Freiheit dem ganzen Leben derselben zum Grunde liegt, wird dann nicht in dieser neugebildeten Klasse der industriell Unfreien jene lebendige Idee der Freiheit wieder Ausdruck und Organ suchen? Wird nicht das höhere innere Bedürfniß die äußere Bedingung der geltenden Unfreiheit angreifen, und zum Kampfe mit den Grundsätzen fortschreiten, auf denen die industrielle Gesellschaft selber ruht?

Es ist kein Zweifel, ist einmal die Kapitallosigkeit die materielle Unfreiheit, und ist andrerseits das Bedürfniß und Bewußtsein der Freiheit lebendig, so ist wohl das Entstehen der industriellen Gesellschaft, nicht

aber die absolute Dauer derselben möglich. Mit dem beherrschten und unfreien Stande der Kapitallosen entsteht der entschiedene Feind des Kapitals selber, und auf einem andern Gebiete wiederholt sich, was in der feudalen Gesellschaft vor sich ging, ein Kampf der niederen Klasse mit der höheren um die innere und um äußere Berechtigung des Bestehenden.

Das ist die zweite Seite der industriellen Gesellschaft, die wir jetzt darzustellen haben.

2) Das Proletariat. — Die Entstehung des industriellen Arbeiterstandes.

Die allgemeinen historischen Thatsachen, die wir hier anzuführen haben, werden jetzt den meisten unsrer Leser bekannt sein. Wir dürfen uns kürzer fassen, als dies ohne die große und allgemeine Kunde, die sich über dieselben bereits verbreitet hat, möglich wäre. Die einzelnen Thatsachen haben für unsern Zweck weniger Werth. Es ist der große Gang der Entwicklung selber, den wir suchen.

Als im vorigen Jahrhundert die Ideen der Freiheit und Gleichheit zum erstenmale Europa bewegten, war die Masse der Bevölkerung an die Scholle gebunden, und wo das nicht der Fall war, doch hauptsächlich auf die Bodencultur angewiesen. Die Bedürfnisse der bei weitem größten Mehrzahl wurden entweder geradezu durch den häuslichen Fleiß, mit Spinnen, Stricken, Weben, oder durch die Handwerker in den Städten befriedigt. Die außereuropäischen Erzeugnisse waren sehr wenig bekannt; der Handel war gering zu nennen, und fast der ganze Verkehr bestand in dem einheimischen Umsatz zwischen Landmann und Handwerker. Noch leben Leute genug, die sich der Zeit erinnern, wo Kaffee und Zucker, baumwollene Gewebe, die Produkte Ost- und Westindiens selbst in der Mittelklasse Seltenheiten waren. Die Grenzen von Produktion und Verkehr waren so eng gezogen, daß man gegenwärtig kaum ein klares Bild von dieser Bedürfnißlosigkeit hat.

In diesem Zustande konnte natürlich der Lohn des Arbeiters nur ein sehr geringer sein. Aber nicht die Niedrigkeit dieses Lohnes war es, die ihm seinen eigenthümlichen Charakter gab. Jeder Lohn richtet sich bis zu einem gewissen Grade nach der Art der Bedürfnisse des Arbeiters. Diese Bedürfnisse gingen unter jenen Umständen wesentlich nur auf das, was das eigene Land hervorbrachte. Es ergab sich daraus, daß der Lohn auch wesentlich nur in Produkten des Landes bezahlt ward. Die eigenen Produkte wurden zum Tauschmittel zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Der Arbeiter verbrauchte daher auch den Lohn unmittelbar, ohne denselben weiter in den Verkehr zu bringen. Der Knecht und die Magd des Bauern bekamen etwas Leinwand, vielleicht sonst etwas Zeug, Wohnung, Kost, und etwa nur soviel Geld, als sie bedurften, um den Arbeiter, der für sie arbeitete, zu befriedigen. Bei den Gesellen der Handwerker war gleichfalls der Unterhalt die Hauptsache des Lohnes. Die Arbeiter hatten daher wenig Geld; sie waren dafür allerdings mehr Mitglieder der Familie, aber sie hatten auch wenig Gelegenheit, frei mit ihrem Arbeitslohne zu schalten.

Wenn nun die freie Bewegung in der materiellen Sphäre die erste Bedingung der freien persönlichen Entwicklung ist, so ist es klar, daß eben durch dieses Lohn- und Arbeitsverhältniß die freie Entwicklung des bloß arbeitenden Standes im höchsten Grade beschränkt war. Es ist dasselbe für die Erklärung der frühern Zustände deshalb von großer Wichtigkeit. Die Naturalprästation des Arbeitslohnes hat den arbeitenden Stand von allen Dingen am meisten abhängig gemacht, mehr als alles Recht und alle Unterdrückung; denn sie hat den einzelnen Arbeiter den einzelnen Lohnherrn und seiner Familie vollständig unterworfen. Sie ist es zweitens, welche vor allen Dingen am meisten den Aufschwung des Verkehrs und der gemeinsamen Arbeit gelähmt hat; denn die ungeheure Masse des Arbeitslohnes, welche der eine Theil des Volkes jährlich an den andern zahlt, blieb im engen Kreise der Einzelwirthschaft, ohne den Verkehr zu beleben. Sollte daher eine Bewegung dieses niederen, bloß

arbeitenden Standes zur materiellen Selbstständigkeit des Einzelnen und zur Verschmelzung seines Erwerbes mit dem allgemeinen Güterleben entstehen, so mußte jene Naturalprästation aufgehoben, und die Zahlung desselben in gemeingültigen Werthen eingeführt werden.

Es ist von der höchsten Wichtigkeit für die innere Lebensgeschichte der Völker, diesen Satz und seine durchgreifenden, bis auf den gegenwärtigen Augenblick reichenden und dennoch in keiner Weise erschöpften Folgen sich klar zu machen. Niemand bezweifelt, daß die Einführung und Verallgemeinerung der Geldabgaben statt der früheren Naturalleistungen von dem größten Einfluß auf den Staat gewesen sind, nicht bloß weil sie eine Erleichterung für Staat und Unterthan waren, sondern weil sie beide in den Stand setzten, mit dem was ihnen zukam und blieb, nunmehr frei und selbstständig zu wirthschaften. Wie sollte das Gleiche nicht bei jedem Einzelnen im Arbeiterstande der Fall sein? Und war dies der Fall, so mußte bei der ungeheuren Zahl der Arbeiter das Ergebniß dieser Aenderung selbst ein ungemeines sein.

Allein so lange nicht eine ganz neue Macht in die Production und Consumtion hineintrat, war eine allgemeine Aenderung jenes Verhältnisses nicht möglich. Es ist dies festzuhalten. Denn da alle Arbeit durch Menschenhände geschah, so verzehrte diese erzeugende Kraft selber während der Production zu viel, um große Quantitäten als Ueberschuß ihrer Arbeit in den Verkehr zu bringen. Die, auf menschliche Production gebaute Industrie konnte deshalb nicht genug Producte auf den Markt bringen, um den Arbeitslohn, wenn er auch in Geld gezahlt wäre, für sich einzutauschen; und der Arbeiter hatte aus demselben Grunde kein Interesse, Geld zu haben, da er nur wenig dafür aus dem Verkehr erhalten konnte. Es war daher weder Reiz von der einen, noch Bedürfniß von der andern Seite da, die Arbeit in Geld zu zahlen.

Da entstanden plötzlich, und merkwürdiger Weise in derselben Zeit, wo die Ideen der Freiheit und Gleichheit in Frankreich Platz griffen, in England die ersten Maschinen. Mit ihnen beginnt

für das Güterleben der ganzen Welt, für Production, Consumtion und Verkehr eine ganz neue Epoche. Sie sind die wahre, revolutionäre Gewalt in der materiellen Welt; und von dieser, welche sie beherrschen, reichen sie auf allen Punkten tief in die geistige hinein.

Das Erste, was das Entstehen der Maschinen bewirkte, war natürlich ein großer Verdienst für die Inhaber derselben, so lange ihrer nicht viele waren. Dieselben wurden dadurch in den Stand gesetzt, große Arbeitslöhne zu geben, und natürlich dachten sie nicht daran, diesen Lohn in Naturalpräſtationen zu leisten. Sie gaben Geld. Nun waren die Producte, von denen man damals lebte, billig, weil man noch wenig Geld hatte. Der Arbeitslohn ward dadurch hoch, und die Arbeit am Ende nicht schwerer als die frühere Handarbeit.

Allein wichtiger war das Zweite. Die Zahl der Fabrikarbeiter und die Natur der Arbeit, die an bestimmte Stunden gebunden ist, machte ein Familienverhältniß zwischen Fabrikherren und Arbeitern theils unmöglich, theils unnöthig. Der Fabrikarbeiter, bisher in scharfer, oft harter, immer besonders dem erwachsenen Jüngling lästiger häuslicher Zucht gehalten, ward in der Fabrik ein freier Mann. Wenn er seine Arbeit gethan, kümmerte sich Niemand um ihn. Außerdem bekam er seinen Lohn in baarem Gelde in die Hand, und konnte damit machen, was er wollte. Er ward gezwungen, eine eigene Wirthschaft zu führen. So klein das Güterleben war, das er für sich erzeugte, so machte es ihn doch zum selbstständigen, von jeder individuellen Unterordnung unabhängigen Mann. Nur die Arbeit war seine Herrin.

Dieser Schritt von der alten Abhängigkeit der häuslichen Wirthschaft zu dieser Unabhängigkeit war ein ungeheurer. Er war nur dem vergleichbar, den der Sohn des Hauses thut, wenn er sich vom Vater trennt und die eigene Wirthschaft führt. Die ganze Klasse der Arbeitenden that mit der Einführung der Maschinen diesen Schritt überall, wohin die Maschinen kamen. Er war durchaus naturgemäß, und darum geschah er ohne das geringste Bedenken über die weiteren Folgen. So wie

die Maschinen mit ihrem selbstständigen Lohne auftraten, strömten ihnen die Arbeiter zu. Die Maschine, indem sie den einzelnen Arbeiter auf diese Weise selbstständig machte, begann sofort, für die Selbstständigkeit des Arbeiterstandes den Grund zu legen.

Während nun dies direct durch sie geschah, wirkte sie indirect nicht weniger gewaltig in dem ganzen von seiner Arbeit lebenden Theile der Völker, weit über die Sphäre der bloßen Maschinenarbeiter hinaus. Da die Maschine bei demselben Kapitale unendlich viel mehr producirt, als die Menschenkraft, war sie im Stande, Producte zu viel geringerem Preise und in unendlich viel größerer Masse zu liefern. Diese Producte traten natürlich sofort in den Verkehr als industrielle Waare. Durch ihre Masse ward es ihr möglich, nach allen Theilen der Länder zu kommen; durch ihre Wohlfeilheit sich jeder Klasse der Bevölkerung anzubieten. Sie weckte damit Wunsch und Bedürfniß überall, sie zu besitzen. Allein diese Waare ließ sich in Naturalleistung nicht bezahlen. Sie forderte Geld. Der dienende Stand besaß kein Geld. Um jene Waare kaufen zu können, mußte er daher darauf dringen, daß seine Arbeit jetzt einen Lohn in Geld erhalte. Dieser Nothwendigkeit konnte der arbeitgebende Stand auf die Dauer nicht widerstehen; er gab seinen Arbeitern Geldlohn; anfangs wenig, dann mehr. Mit dem Geldlohn aber traten die Folgen desselben ein. Der Arbeiter ward durch ihn allmälig auch außerhalb der Fabriken selbstständig, und konnte eine kleine eigene Bewirthschaftung seines Einkommens beginnen; seine Abhängigkeit löste sich auf, und er trat aus der Familie heraus. Dafür ward der frühere Hausherr allerdings zum bloßen Arbeitsherrn, und fühlte sich aller persönlichen Verantwortung gegen den Arbeiter ledig; das Wesentliche aber blieb die Scheidung des Arbeitenden aus der Hauswirthschaft und der Familie, die sich allmälig über alle Gebiete des Volkslebens immer bestimmter ausbreitete.

Damals, als dies zuerst geschah, und da, wo dies noch jetzt und noch täglich unbeachtet, langsam, aber mit bestimmter Richtung geschieht,

hat man wenig daran gedacht, dieser so hochwichtigen Bewegung Namen und Ausdruck zu geben. Jetzt, wo die Folgen derselben sich auf den verwandten Gebieten in ernsten Symptomen zeigen, sind wir im Stande, zu sagen, was jene gleichsam elementare Entwickelung bedeutete. Sie ist nichts anderes, als die Scheidung der Arbeitskraft vom Besitze, die sich als Trennung der Arbeitenden von den Besitzenden manifestirt, die erste Form der Selbstständigkeit der ersteren neben dem zweiten, mit dem sie bisher in enger, noch naturwüchsiger, unbewußter Verbindung gestanden. Und diese Trennung beider Elemente aller materiellen Entwickelung ist auf diese Weise von den Maschinen zuerst hervorgerufen.

Es ist dieselbe aber, so wenig sie auch oft im einzelnen Falle bemerkbar ist, dadurch so wichtig, daß sie die Voraussetzung für jede selbstständige Betrachtung seiner Lage bei dem Arbeiterstande selber bildet. Erst durch diese Trennung wird es fühlbar, daß das Interesse des Besitzenden wesentlich von dem des Arbeitenden verschieden ist; vorzüglich aber ist sie es, welche einerseits den Arbeiter gegen das Unternehmen als solches, sei dieses nun ein landwirthschaftlicher oder rein industrieller Betrieb, gleichgültig macht, andererseits aber allmälig die Frage entstehen lassen muß, ob denn wirklich mit dem Geldlohn der ganze Antheil des Arbeiters an der Production bezahlt ist. Erst wenn der abgelohnte Arbeiter mit seinem Lohne in der Hand neben dem Unternehmen steht, wird er den Gegensatz zwischen dem Kapitale und seiner erwerbenden Macht und der Arbeit und ihrem oft nur geringen Erwerbe fühlen. Von der Scheidung zwischen Arbeit und Besitz zum Gegensatze beider ist daher nur Ein Schritt. Und auch diesen Schritt haben die Maschinen mit den weiteren Folgen ihres Auftretens machen lehren.

Eine Reihe von Gründen, die in der Natur der industriellen Production liegen und die bekannt genug sind, rufen eine Häufung der Fabrikarbeiter an einzelnen bestimmten Orten hervor. In der früheren Gestalt der Arbeit waren die Arbeiter zerstreut, und da ihre freie Zeit noch dazu

gewöhnlich von der Familie in Anspruch genommen ward, so war eine eigentliche Berührung der Arbeiterklasse unter sich schwer oder gar nicht möglich. Jetzt aber, wo hunderte von Arbeitern an einer Stelle zusammen kamen, und außer der Arbeitszeit frei waren, mußte aus der äußeren Anhäufung bald durch die Gleichheit der Lage und zum Theil sogar durch die Gemeinsamkeit der Arbeit eine Gemeinsamkeit des Lebens, des Fühlens und Denkens entstehen. So lange nun der Arbeitslohn gut war, hatte diese allmälig sich entwickelnde Gemeinschaft wenig selbstständige Bedeutung. Als aber der Lohn nun zu sinken begann, und sich hie und da schon das Elend des Lohnarbeiters zeigte, und als daneben sich in immer größerem Glanze die Macht und Herrlichkeit der Kapitalbesitzer äußerte, da fingen die Arbeiter an, sich als eine selbstständige Körperschaft, als ein eigenes, unter gewissen, noch nicht klar erkannten Gesetzen stehendes Glied der industriellen Welt zu betrachten. Der Arbeiter hatte Familie. Sollte er seiner Arbeit, die ihn nährte, obliegen, so konnte er sich wenig mit seiner Familie beschäftigen. Er hatte keine Möglichkeit, ein Kapital zu sammeln und durch dasselbe seine Kinder in den Stand der Besitzenden hinüber treten zu lassen. Es lag im Gegentheil nahe, daß die Kinder, so bald sie konnten, auch ihrerseits etwas verdienten. Ihre Erziehung ward daher zur Erziehung in der Beschäftigung des Vaters; und hatten sie wieder Kinder, so galt für diese Kinder wieder dieselbe Regel. Auf diese Weise ward die Arbeit erblich, wie der Besitz es war. Und diese Erblichkeit der Arbeit, verbunden mit der gemeinschaftlichen Erkenntniß, daß der Einzelne schwer oder gar nicht aus derselben und aus der einmal von seiner Familie eingenommenen Lage heraus treten könne, machte aus der arbeitenden Klasse einen arbeitenden Stand. Dieser Stand war von dem der Besitzenden geschieden; er war von ihm abhängig; er fühlte bereits den Gegensatz gegen das herrschende Kapital, und um sich blickend sah er sich durch Zahl und Concentration als einen mächtigen an. Mit dem Auftreten dieses industriellen Arbeiterstandes, an den sich der von der Hauswirthschaft immer mehr gelöste Arbeiter der übrigen

Wirthschaftsgebiete allmälig anschloß, war daher dem Gegensatze des Nichtbesitzes gegen den Besitz gleichsam der Körper gegeben.

Einmal gesetzt, konnte derselbe bei der bloß äußerlichen Trennung nicht stehen bleiben. Und jetzt erst betreten wir den Boden, auf welchem das Proletariat entstanden ist.

3) Das Proletariat. Fortsetzung. — Das Lohnverhältniß. Die Abhängigkeit des Arbeiterstandes.

An sich lag in dem ganzen so eben dargestellten Verhältniß durchaus nichts Widernatürliches; nicht einmal ein Unfreies. Im Gegentheil erscheint das Auftreten des Arbeiterstandes noch in jeder Weise als ein Fortschritt gegen den früheren Zustand. Denn aus den individuell abhängigen Arbeitern waren durch Fabrikarbeit und Geldlohn individuell unabhängige Wirthschaften, freie Arbeiter geworden. Dem Prinzip nach erlaubte das Recht der Gleichheit Allen, die gleichen Versuche, mit dem Ersparten eigene Unternehmungen zu beginnen. Die Bahn zum Kapital stand daher Jedem offen. Und durch die vollkommene Unabhängigkeit jedes Einzelnen ward er gleichsam auf sich selbst, auf die eigene Tüchtigkeit, den eigenen Fleiß, die eigene Sparsamkeit zurückgeworfen. Es ward die Quelle seines eigenen Fortkommens. Wenn denn einmal Arbeit und mithin Arbeiter absolut nothwendig sind, was kann Praxis oder Philosophie alsdann mehr wollen?

Aber allerdings ist diese Selbstständigkeit nur die negative Seite der Freiheit. Die Möglichkeit für jenen Arbeiterstand, sich als einen wirklich freien zu fühlen, beruhte demnach darauf, daß der Arbeiter *wirklich auch im Stande sei*, durch Tüchtigkeit, Fleiß und Sparsamkeit *zu einem Kapitale zu gelangen*. War diese Möglichkeit *nicht* da, so war der Arbeiterstand mit all seiner Selbstständigkeit von denjenigen, was eigentlich die Gesellschaft beherrschte und mithin den Einzelnen zu einer gesellschaftlichen freien Persönlichkeit machte, ausgeschlossen. Ohne diese Möglichkeit war das Prinzip ein Scheinbild, und mehr als das, ein

Lohn, den man der Arbeiterklasse entgegenhielt. Die Frage nach der Zukunft, nach der Freiheit des Arbeiterstandes war daher identisch mit der Frage, ob der industrielle Arbeiter zu einem Kapitale gelangen könne oder nicht.

Nun hatte der Arbeiter keine andere Quelle seines Einkommens, als seinen Lohn. Von diesem Lohne sollte er seinen Unterhalt finden; ein Kapital konnte aus demselben nur dann für ihn entstehen, wenn er groß genug war, um neben dem Unterhalt des Arbeiters noch einen Ueberschuß abzuwerfen. Diese Größe des Lohnes war also der sachliche Kern der ganzen Frage.

Der Lohn aber ist weder seiner Natur noch seinem Umfange nach etwas Willkürliches. Es ist eben so wenig möglich, keinen Lohn als einen zu großen zu geben. Ihn regeln bestimmte Gesetze, die in dem Organismus des industriellen Güterlebens begründet sind. Obwohl man sie lange nicht kannte, beherrschten sie doch schon den Anfang der Industrie. Und diese, über die Höhe des industriellen Arbeitslohnes entscheidenden Gesetze waren es, welche über die Freiheit und Selbstständigkeit des industriellen Arbeiterstandes entscheiden mußten. So ruht die Ordnung und Bewegung menschlicher Dinge oft auf Grundlagen, die man für ganz untergeordnet und nebensächlich hält.

Jene Höhe des Lohnes, auf welche demnach alles ankam, wird nur durch zwei in der industriellen Gesellschaft unabänderliche Sätze bestimmt.

Jeder Lohn ist zuerst der Werth der Arbeit. Der Werth eines Dinges ist das Maß, in welchem es das Bedürfniß befriedigt. Der Werth der einzelnen Arbeit ist daher nicht größer als das einzelne Bedürfniß, welches mit ihr befriedigt wird. Wenn dies, durch die Arbeit befriedigte Bedürfniß bei dem Empfänger daher ein rein körperliches, mechanisches ist, so kann auch der Lohn der Arbeit nicht größer sein, als zur Befriedigung des entsprechenden, rein körperlichen oder mechanischen Bedürfnisses des Arbeiters nothwendig ist. So lange der Grundsatz gilt,

daß Lohn und Arbeit sich entsprechen, so lange kann die mechanische, rein körperliche Arbeit nicht mehr verdienen, als den körperlichen, nothdürftigen Unterhalt des Arbeiters.

Nun war allerdings im Anfang der Maschinenindustrie der Lohn höher, weil der Verdienst der Fabrikherren groß und die Zahl der Arbeiter gering war. Allein dies Verhältniß konnte kein dauerndes sein. Niemals können sich in der industriellen Welt unnatürliche Zustände lange erhalten; das natürliche Gesetz für den Lohn aber war eine Herabdrückung auf das rein physische Bedürfniß der Arbeiter. Kaum war daher mit dem Beginne unseres Jahrhunderts die Industrie so weit fortgeschritten, daß ein förmlicher Arbeiterstand in der Bildung begriffen war, so sank der Lohn, und schon mit dem zweiten Jahrzehend ergab sich die Thatsache, daß der gewöhnliche industrielle Arbeiter, der mit der Maschine und in ihr arbeitet, nur einen sehr geringen, bloß für seine nothwendigen Bedürfnisse ausreichenden Lohn erhielt. Da seine Arbeit der Maschine angehört und sich nach der Maschine gleichsam als ein Theil ihrer Thätigkeit richtet, so ist dieser, auf das natürliche Bedürfniß beschränkte Lohn mit Recht der Maschinenlohn genannt worden. Der Maschinenlohn war also der natürliche industrielle Lohn für den Maschinenarbeiter; er trat bald ein, so wie die Industrie allgemeiner ward, und einmal eingeführt, ward er der allgemeine für den ganzen industriellen Arbeiterstand. So ward die Höhe des Lohnes durch das Wesen der industriellen Maschinenarbeit bestimmt. Und, wie sich aus dem Obigen ergiebt, in der Weise, daß er, nur die allgemein menschlichen Bedürfnisse befriedigend, die Entstehung eines Kapitals bei dem Arbeiter unmöglich machte.

Allein der Lohn wird auch zweitens von einem Verhältniß bestimmt, das unmittelbar mit der Entwickelung der Industrie entsteht, und diese Entwickelung selber bildet. Das ist die Concurrenz oder Mitwerbung. Die Concurrenz trat für den Arbeiterstand in doppelter Weise ein. Zuerst ließ die Anhäufung der Arbeiter an bestimmten Orten und

die durch die Zunahme der Familien wachsenden Zahl derselben eine Concurrenz unter den Arbeitern selber entstehen. Diese Concurrenz hatte für die Höhe des Lohnes entscheidende Folgen. Da der Arbeiter von seinem Lohne leben muß, so muß er um jeden Preis, um den er leben kann, arbeiten. So wie daher die Zahl der Arbeiter das Bedürfniß nach Arbeit übersteigt, so sinkt durch Angebot der Arbeit der Lohn derselben sofort auf die niederste Stufe, den reinen Maschinenlohn. Auf dieser Stufe einmal angelangt, wird er auf derselben erhalten durch die zweite Form der Concurrenz, die der Unternehmer. Da diese nur bei dem möglichst niedrigen Preise ihrer Waare bestehen können, so wird jeder derselben versuchen, um diesen niedrigen Preis hervorzubringen, die Kosten der Production so viel als möglich zu erniedrigen. Ist nun einmal die Arbeit bei Einem Producenten auf jenen niedrigsten Punkt des Lohnes herabgegangen, so muß auch der Andere sie herabdrücken, um mit den Waaren des Ersteren concurriren zu können, und muß dann in gleicher Weise sie so niedrig halten, weil er sonst nicht mehr würde verkaufen können. Auf diese Weise entsteht das zweite Gesetz für die Höhe des Arbeitslohnes, das ihn beherrscht; auch nach diesem Gesetze kann der Arbeiterstand nicht zum Besitze eines Kapitales gelangen.

Allerdings gab es und giebt es nun unter den industriellen Arbeitern noch einzelne Klassen, die eben nicht mehr bloß die mechanische Arbeit verrichten, sondern da sie zugleich freie Arbeit, wie Aufsicht, Leitung, Entwürfe und ähnliches übernehmen, einen mehr oder weniger höheren Lohn als der eigentliche Maschinenarbeiter erzielen. Allein gerade da, wo dieses der Fall ist, sind die Unternehmungen stets schon so umfassend und großartig, daß ein bedeutendes Kapital dazu gehört, um eine Unternehmung beginnen zu können. Das Kapital, was der höher stehende Arbeiter sammelt, ist daher nur in ganz seltenen Fällen groß genug, um selbst diesen in die Klasse der Besitzenden hinübergehen zu lassen; es ist eine Hülfe für ihn, aber zum Besitzenden kann es ihn nicht machen.

Somit ist die Frage beantwortet, auf welche für die Idee der Frei-

heit in der Herrschaft der Industrie alles ankam — die Gesetze, welche den Lohn beherrschen, machen es dem Arbeiterstande als Ganzen und der Regel nach auch dem Einzelnen unmöglich, zum Kapitale zu gelangen.

Doch auch das erschöpft die Stellung des industriellen Arbeiterstandes noch nicht.

Da der Arbeiter von seinem Lohne leben soll, so wird allenthalben, wo es eine Menge von Arbeitern giebt, der Unternehmer oder Arbeitsherr es in seiner persönlichen Gewalt haben, den einzelnen Arbeiter zur Arbeit anzunehmen oder nicht. Nun ist allerdings die Uebernahme der Arbeit ein rechtlich durchaus freier Vertrag; es ist Niemand gezwungen, Arbeit zu nehmen, und kein bestimmter Arbeitslohn ist gesetzlich aufgestellt. Der Arbeiter ist daher dem Arbeitsherrn gegenüber ein rechtlich freier Mann. Allein da seine Existenz von seinem Lohne und dieser wieder vom Arbeitsherrn abhängt, so ist der Wirklichkeit nach das Verhältniß so, daß der Arbeiter in den meisten Fällen persönlich von der Willkür des Arbeitsherrn, und zwar mit Weib und Kind, abhängt. Der Arbeiter unterwirft sich dem Fabrikherrn mit derselben Nothwendigkeit, mit der er sich dem eigenen Bedürfniß unterwirft; er ist bei aller rechtlichen Freiheit factisch durchaus unfrei. Es ist diese Abhängigkeit der Arbeiter vom Fabrikherrn zu bekannt und zu oft in ihren einzelnen Verhältnissen dargestellt, als daß wir uns auf die Einzelheiten einzulassen brauchten; die wirkliche, materielle Unfreiheit des bloßen Arbeiters dem Arbeitsherrn gegenüber ist die zweite große Thatsache des industriellen Arbeiterstandes.

Das Wesen aller Unfreiheit aber ist es, auf allen Gebieten, auf denen sie erscheint, Unsegen und Unfrieden durch immer wachsenden Druck hervorzurufen. Auch gegen diese Gewalt des Ueblen wehrt sich nur schwer selbst der hochherzige Einzelne. Arbeiter und Herr fühlen gar bald, daß diese Unfreiheit wirklich vorhanden ist, und es dauert nicht lange, bis sie in ihrem gegenseitigen Verhältniß dieselbe anerkennen. Der Arbeiter

wird, seinem neuen Herrn gegenüber entweder trotzig und tückisch, oder ein stumpfsinniges Werkzeug, oder ein kriechender Diener. Das stolze Gefühl des freien Mannes beginnt in ihm wankend zu werden und unterzugehen; er hat keine Macht, seine Selbstständigkeit gegen den zu vertheidigen, der über sein und seiner Kinder tägliches Brod gebietet. Der Herr dagegen, dem Alle gehorchen, wird übermüthig, hochfahrend, grausam gegen die Leiden der ihm Dienenden, gleichgültig gegen ihre Zukunft; im kleinsten Kreise wie im Großen zeigt sich das ewige Grundgesetz, daß die Unterwürfigkeit der Abhängigen den Gebietenden noch mehr verdirbt, als die eigene Anlage zum Bösen. Wo das der Fall ist, da wird die Fabrik eine Hölle für Alle, die ihr angehören; die Arbeit erscheint als Strafe dem Arbeitenden, der Herr ist das gefürchtete und gehaßte Haupt, das Glück besteht darin, ohne rohe und grausame Auftritte den Tag vollbracht zu haben; und so fern dem freien Europa die Sklaverei mit all ihren Schrecken liegt, so tritt sie dennoch hier in doppelt verderblicher Gestalt auf, da sie zur Sklaverei unter dem Namen der Freiheit wird. Zwar giebt es auch davon die ganz entgegengesetzten Beispiele, in denen menschenfreundliche Herren die Arbeit lieb und den Arbeiter gücklich zu machen suchen; aber über allen diesen Erscheinungen hängt das Damoklesschwert der Zufälligkeit; nur die einzelne Individualität des Herrn ist es, die jenen Zustand erträglich macht. Und noch dazu — wie viel vermag denn der Beste in solchem Widerspruch? Allgewalt in der Hand eines Menschen wird Willkür; die Allgewalt ist für keinen Einzelnen geschaffen; auch der Beste wird nicht alles verantworten können, was sein Name, sein Wort und seine Stellung als unumschränkter Herr doch verantworten mußten. So mag es unter guten Fabrikherren verhältnißmäßig gut sein; allein der gewöhnliche Fall ist die Gleichgültigkeit des Herrn gegen alles, was sich nicht direct auf die Arbeit bezieht. Und diese Gleichgültigkeit läßt dann die üblen Elemente der Lage des Arbeiterstandes, gegen die nur der Herr mit Nachdruck thätig sein könnte, ungestört zum Verderben der Arbeiter walten.

Das ist das persönliche Verhältniß, welches sich aus jener materiellen Abhängigkeit der Arbeiter vom Herrn ergiebt. Aber die Unfreiheit, einmal anerkannt, bleibt nie bei dem Persönlichen stehen. Das einzige Gebiet der Selbstständigkeit, welches dem Arbeiter blieb, ist der freie Lohn, der Geldlohn. So gering er sein mag, so ist er doch das Eigne der Arbeiters; so lange er ihn behält, so lange erhält er sich noch immer einen Theil seiner Selbstständigkeit. Allein auch dieser freie Lohn läßt ihn das, was die Arbeitsherren beherrscht, ihr Interesse, nicht genießen. Der Arbeiter muß für diesen Lohn, Wohnung, er muß Nahrung und Kleidung kaufen. Was ist einfacher, als daß der Fabrikherr ihm diese Bedürfnisse selber zum Verkaufe anbietet, und zwar gegen die Zurückhaltung des Lohnes, den der Arbeiter verdient hat? Der Fabrikherr kann im Großen kaufen, und weil er in seinen Arbeitern sichere Abnehmer hat, mit gar keinem oder doch mit geringem Vortheil vorlieb nehmen. Er kann daher jene Bedürfnisse dem Arbeiter besser liefern, als jeder Andere. Und hat er, da er doch auch der tüchtigen, fleißigen Arbeit bedarf, nicht das höchste Interesse, daß er jene Sachen gut und billig liefere, damit der Arbeiter besser und lieber arbeite? So wird scheinbar auf ganz natürliche Weise der Arbeitsherr zugleich der Handelsmann und Wohnherr seiner Arbeiter. Er baut ihnen Wohnungen und vermiethet sie ihnen; er giebt ihnen die selbstfabricirten Waaren zum eigenen Gebrauch, und richtet Buden und kleine Märkte ein für ihren kleinen Handel. Das nun ist an sich durchaus nicht verkehrt. Allein die Abhängigkeit des Arbeiters von seiner Arbeit macht es dem Herrn möglich, jenen zu zwingen, in seinen Wohnungen zu wohnen, seine Waaren als Lohn anzunehmen, von seinem kleinen Markte zu kaufen. Sie macht es ihm daher möglich, für diese seine Leistungen Preise zu fordern, die ihm zwar Gewinn, dem Arbeiter dagegen Schaden bringen. Die Procente, die er hierfür zieht, sind sicher, und da sie in ganz kleinen Theilen genommen werden, so sind sie nothwendig sehr groß. Die Folge ist, daß endlich der Geldlohn selber, der, wie gezeigt, nur für die dringenden Bedürfnisse ausreichte, überhaupt ver-

schwindet, und daß durch die gezwungene Vermiethung der Herrenwohnungen gegen Abzug am Lohne, oder das sogenannte Cottage-System, sowie durch den Verkauf der Lebensbedürfnisse in den Buden des Herrn gegen gleichen Abzug, das Truck-System, der Arbeitslohn wieder auf die feudale Stufe der Naturallöhne zurücksinkt, aus der eben dieselben Fabriken den Arbeiterstand zum freien Geldlohne emporgehoben haben.

Auf diese Weise ist gleichsam der Cirkel geschlossen, der mit der Entstehung der Maschinen und des Geldlohnes beginnt, und doch ist etwas ganz Neues in die materielle Welt hineingetreten. Es ist ein Arbeiterstand entstanden, der sich als einen selbstständigen Körper zu fühlen anfängt; trotz der Freiheit des Erwerbes ist es diesem Stande unmöglich, zum Vermögen zu gelangen, weil er nicht zum Kapital gelangen kann; sein Arbeitsverhältniß beruht zwar auf dem freien Vertrage, allein sein absolutes Bedürfniß macht ihn dennoch abhängig von dem Stande der Arbeitsherren; und dieser Stand benutzt endlich diese Abhängigkeit, um den Lohn selber wieder auf den unfreien Naturallohn zurückzuführen. So ist denn auch in der, auf den beiden großen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beruhenden Gesellschaft des freien Erwerbes das Prinzip aller Gesellschaft, die Unfreiheit, wieder verwirklicht. Die besitzende Klasse, diejenige, welche ein Kapital hat oder zu demselben gelangen kann, ist durch die dargelegten Verhältnisse zur herrschenden geworden; die nichtbesitzende ist mit all ihrer Freiheit und Gleichheit die unfreie und absolut abhängige, und im Rückblick auf das feudale Wesen erkennt die vorurtheilsfreie Beobachtung offen an, daß die Arbeiter materiell in derselben Abhängigkeit vom Arbeitsherrn sind, in welchem einst die Leibeigenen dem Grundherrn gegenüber standen.

Den meisten Menschen aber ist Abhängigkeit erträglich, wenn sie mit äußerlichem Wohlsein erkauft wird. Der Friede in jener aufs Neue unfreien Gesellschaft beruhte darum zunächst darauf, ob der Arbeiter für seine Abhängigkeit sich einen gesicherten Wohlstand eingetauscht habe. Und hier entfaltet sich uns die zweite, traurigste Seite jenes trüben Bildes.

4) Das Proletariat. Fortsetzung. — Der Pauperismus, sein eigentliches Wesen und seine Folgen.

So lange die Menschheit lebt, hat sie Arme gesehen und den Armen geholfen. Arm ist, wer keine Arbeitskraft besitzt und auch kein Vermögen hat, um von dessen arbeitslosem Einkommen zu leben. Der Verlust der Arbeitskraft hat viele Gründe; der Arme ist meist unschuldig an demselben, und die Religion der Liebe lehrt, daß die Armuth da ist, damit die Reichen die heilige Pflicht des Gebens von dem ihnen Verliehenen üben können. Die Sorge für die Armen hat verschiedene Stufen durchgemacht. Sie ist stets eine natürliche, unorganische, eine Unterstützung der Einzelnen nach Willkür durch die Einzelnen, deren Abart die Bettelei ist. Dann übernimmt der Staat die Pflicht der Armenversorgung mit der Einführung des gesetzlich geregelten Armenwesens; und endlich tritt die freie Armensorge ein, in welcher neue Institute versuchen, den Armen durch den Rest seiner Arbeitskraft und durch früheres Anhalten zur Sparsamkeit sich selber unterstützen zu lassen. Alles das ist da gewesen, und da nun diese Armuth zuweilen in furchtbaren Graden vorkommt, so daß ganze Theile der Bevölkerung verarmen, so haben Viele das Armenwesen mit dem Pauperismus oder der Massenarmuth, verwechselt.

So lange dies geschieht, ist ein Verständniß des größten Feindes aller industriellen Gesellschaft nicht möglich.

Jede eigentliche Armuth beruht auf irgend einem rein persönlichen Grunde. Es ist derselbe, wie gesagt, entweder Mangel an Arbeitsfähigkeit, oder aber Mangel an Arbeitslust. Der erste kann, wie in Kriegs- und Krankheitszeiten, temporair eine große Zahl von Bewohnern eines Landes treffen; der zweite kann, wie besonders in südlichen Gegenden, der Fluch ganzer Bevölkerungsklassen sein. Aber weil hier der allgemeine Zustand in jedem Einzelnen seinen Grund hat, so kann durch Einwirkung auf den Einzelnen geholfen werden, und entweder geht alsdann der Zustand vorüber, oder wird doch nie zur Noth des Ganzen.

Ganz anders, wo die Armuth auf einem allgemeinen Grunde

beruht. Wo dies der Fall ist, da ist es die Ordnung der Gesellschaft selber, welche jene erzeugt. Jede Gesellschaft nun erzeugt, weil sie stets das Element der Unfreiheit in sich trägt, ihre besondere Art der Armuth; denn die Besitzlosigkeit ist immer erst Bedingung, dann Folge der Unfreiheit. Diese gesellschaftliche Armuth ist verschieden nach den Ordnungen der Gesellschaft. Die Armuth des Kastenwesens beruht auf dem Prinzipe der Besitzlosigkeit der Parias; ihr Elend ist die absolute Consequenz ihrer socialen Nichtigkeit! Die Armuth der Sklaverei ist die Besitzlosigkeit, die aus der Natur des Werkzeugs folgt; geringer ist das leibliche Elend hier, weil das Interesse die Unterhaltung des Sklaven gebietet. Die Armuth des Lehns- und Ständewesens liegt wesentlich darin, daß die Arbeitslust getödtet wird, weil der Ertrag in die Hände des Grundherrn fällt. Aber auch die industrielle Gesellschaft, die Gesellschaft der Freiheit und Gleichheit, hat ihre Armuth, die aus denselben Prinzipien hervorgeht, auf denen ihre Ordnung überhaupt beruht. Und diese Armuth der industriellen Gesellschaft ist der Pauperismus, die industrielle oder die Massenarmuth.

Mit vollem Rechte ist die neuere Zeit auf diese industrielle Armuth mehr als auf jede andere Art der Armuth aufmerksam geworden. Denn sie ist nicht ein zufälliger und vorübergehender Zustand, sondern sie ist eine unabweisbare Consequenz der industriellen Gesellschaft. Sie schließt sich fast unvermeidlich an die Lage des Arbeiterstandes, und wenn die Abhängigkeit und Kapitallosigkeit desselben ihn zum Gegner der Besitzenden machen, so macht ihn jene Form der Armuth zu ihrem entschiedenen Feinde. Darum ist es von höchster Wichtigkeit, sich das innere Gesetz dieser furchtbaren industriellen Krankheit, der treuen, unzertrennlichen Gefährtin der industriellen Unfreiheit, klar zu machen. Das ist es, was wir versuchen wollen.

In jedem Leben treten Wechselfälle ein, die den Erwerb bald größer, bald geringer machen, und diese Wandelbarkeit hat ihren tiefen Sinn. Das natürliche Gesetz jeder Wirthschaft ist, den Verbrauch nach dem

Durchschnitte der Einnahme einzurichten. Wäre der Erwerb stets gleich, so würde eben deshalb nie gespart werden. Das Unglück soll sparen lehren; die Sparsamkeit soll ein Kapital erzeugen; das Kapital erst macht aus dem Erwerbe den Reichthum. Das ist die große Oekonomie in dem Gesetze des menschlichen Güterlebens.

Allein die Voraussetzung dafür ist, daß die erwerbende Thätigkeit in den günstigen Zeiten mehr erwirbt, als das durchschnittliche Bedürfniß verbraucht. Wo das nicht der Fall ist, da muß nothwendig mit dem Eintreten ungünstiger Zeiten Elend und Unglück entstehen. Wenn dennoch diese Voraussetzung einem ganzen Stande verkümmert wird, da droht diesem ganzen Stande die Noth der Armuth. Und wenn nun das Gesetz, welches den Erwerb der Mitglieder dieses Standes regelt, diese Voraussetzung nothwendig und allgemein aufhebt, so ist die Verarmung in diesem Stande selber eine unvermeidliche Nothwendigkeit.

Nun ist es gezeigt worden, wie einerseits das Wesen der Maschinenarbeit, andrerseits die Macht der Concurrenz den Lohn der industriellen Arbeit für die größte Zahl der Arbeiter auf das Maß des nothwendigen täglichen Bedürfnisses herabdrücken. Wenn dieses einmal feststeht, so ergiebt sich, daß es dem Arbeiter der Regel nach unmöglich ist, ein Ersparniß zu machen; im günstigsten Falle aber kann dasselbe nicht weiter gehen, als daß gewisse Gegenstände des täglichen Bedürfnisses, hauptsächlich das Hausgeräth, etwas vollständiger angeschafft werden. Eine verfügbare Summe kann der Arbeiter der Regel nach nicht, oder nur in höchst geringem Maße erübrigen.

Auf diese Weise ergiebt es sich, daß die Arbeitskraft der einzige Besitz des Arbeiters, und mithin auch sein einziger Schutz gegen die Verarmung ist. Die Arbeitskraft ernährt und erhält ihn und seine Familie; der Durchschnittslohn ist die Durchschnittshöhe seines Consums. So lange nun daher diese Arbeitskraft ungebrochen und wirklich thätig ist, so lange befindet sich der Arbeiter auch ohne Ersparniß an Kapital wohl. Allein sobald diese Arbeitskraft entweder aufhört, oder so bald sie nicht mehr beschäf-

tigt ist, so tritt für den Arbeiter sofortige Verarmung ein, die durch das Zehren von dem, was günstige Zeiten hätten erübrigen sollen, nicht aufgehalten wird. Denn die günstigen Zeiten bestehen eben nur in der täglichen Befriedigung des Bedürfnisses durch die tägliche Arbeit.

Wenn es demnach Gründe giebt, die in der Natur des Arbeiterstandes oder in den Verhältnissen der Industrie unabänderlich liegend, die Arbeitskraft des Arbeiters entweder ganz vernichten oder temporär unbeschäftigt lassen, so folgt, daß die Verarmung und die Armuth eine unvermeidliche Begleiterin der industriellen Gesellschaft und ein perennirendes Uebel in dem industriellen Arbeiterstande sein wird. Dies aber ist nicht schwer nachzuweisen.

Der erste und leichtere der beiden Fälle ist der, wo die Arbeitskraft ohne Verschulden des Arbeiters und auch ohne Verschulden des Arbeitsherrn temporär unbeschäftigt ist, und der Lohn daher cessirt. Dies geschieht hauptsächlich in zwei Weisen.

Zuerst ist es die Maschine, die ihrer raschen Ausbreitung über alle Gebiete der Production eine Arbeitslosigkeit für die Theile der Industrie und für die localen Productionscentren hervorruft, in denen sie auftritt. Da sie so sehr viel billiger arbeitet als die Menschenhand, so macht sie dem Unternehmer unmöglich, mit Handarbeit gegen die Maschinenarbeit zu concurriren, und zwingt ihn damit unerbittlich, die Handarbeiter außer Arbeit zu setzen. Diese nun sind, wie das die stete Beschäftigung mit ihrem Werke mit sich bringt, selten fähig, etwas anderes zu thun, als was sie bisher gethan. Sie haben daher, obwohl sie Arbeitskraft besitzen, doch keine Verwendung mehr für dieselbe. Es ist allerdings dem Fabrikherrn möglich, eine Zeit lang durch außerordentliche Herabsetzung des Arbeitslohnes mit ihnen zu arbeiten; aber selten dauert das lange. Der Zeitpunkt kommt gewöhnlich rasch, in welchem er sie ganz gehen lassen muß. Und alsdann tritt eine Verarmung dieser Handarbeiter ein, von der wir besonders in den Kattundruckereien seit Einführung des Walzendrucks und der Perrotine, und in der Leinenindustrie seit

Einführung des Maschinengarnes fürchterliche Beispiele vor Augen haben.

Diese Verarmung ist gewöhnlich unheilbar, und erst die folgende Generation, eine neue Arbeitserziehung durchmachend, erhebt sich wieder zu neuem Erwerbe. Viel umfangreicher, aber auch viel rascher vorübergehend ist die zweite Art der Arbeitslosigkeit, die mit den Handelskrisen eintritt.

Wir dürfen Grund und Natur der Handelskrisen hier als bekannt voraussetzen. Auch ihre Folgen bedürfen keiner genauen Entwickelung. Die ungeheure Productionsfähigkeit der Maschine kann es hervorbringen, daß zu gewissen Zeiten die Waarenmasse größer wird als das sie verbrauchende Bedürfniß. Dann muß die Production innehalten aus Mangel an Absatz. Die große Kostspieligkeit und Unsicherheit wirklich großartiger Unternehmungen dagegen ruft die Abhängigkeit derselben vom Kapital hervor, und die Bedingung, daß das Kapital sich für diese Unternehmungen hergebe, beruht auf dem Kredit. Dieser Kredit kann durch plötzliche Bewegungen, welche die Kapitalien zurückschrecken, in mannigfacher Weise gelähmt werden, und auch wenn dies geschieht, muß die Production innehalten aus Mangel an verfügbarem Kapital. Diese beiden großen Störungen des industriellen Lebens haben natürlich eben so große Störungen des Lebens im Arbeiterstande zur Folge, indem sie die Arbeit, mit ihr den Lohn, mit ihm den Lebensunterhalt des Arbeiters temporär suspendiren. Die Arbeiter, denen plötzlich ihr Einkommen mangelt, sehen sich genöthigt, das Wenige, was sie besitzen, für ihren Unterhalt in dieser Zeit herzugeben; das reicht selten weit, und dann entsteht Noth, Hunger und Elend. Es ist wahr, daß diese Verarmung durch die Handelskrisen und das Stocken der großen Unternehmungen selten sehr lange dauert, auch keinesweges alle Branchen der Industrie erfaßt, und nicht einmal in den betroffenen Arbeitszweigen alle Arbeiter brotlos macht. Allein es ist eben so wahr, daß diese Handelskrisen nie ganz ausbleiben; daß sie es ferner sind, welche die kleinen angesammelten Arbeiterkapitale, die gewöhn-

lich mehr aus Geräthen und Kleidung als aus Geld bestehen, aufzehren, und der Regel nach noch dazu den Arbeiter in Schulden stürzen, die ihn lange und schwer drücken. Sie erzeugen daher selten oder nie allgemeine Verarmungen unter der arbeitenden Klasse, wie die Maschinen es für die Handarbeiter thun; wohl aber nehmen sie ihr die Kraft des Widerstandes gegen die Art von Verarmung, die wir jetzt betrachten werden.

Diese, die zweite große Art der industriellen Verarmung entsteht, indem durch die industrielle Arbeit die Arbeitskraft selber vernichtet wird, ohne daß der industrielle Lohn ein Kapital abwirft, das groß genug wäre, um den Unterhalt alsdann auch ohne Arbeit möglich zu machen.

Dies nun geschieht erstlich durch das natürliche Eintreten des Alters und seiner Folgen. In den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft geht das Streben der Thätigkeit jedes Einzelnen dahin, so viel aufzusparen, daß ihm für die Zeit, wo er entweder gar nicht mehr oder nicht mehr viel und gut arbeitet, sein Unterhalt gesichert wird. Auch der industrielle Arbeiter wünscht und will dies. Allein da sein Lohn der Natur seiner Arbeit nach eben nur für das gegenwärtige Bedürfniß ausreicht, so ist er nicht im Stande, für sein Alter zu sparen, noch weniger für die Seinigen zu sorgen, wenn er sie nicht mehr ernährt. So wie daher die Arbeitskraft mit den Jahren abnimmt, so ist die Verarmung die unausbleibliche Folge des Alters, und Armuth und Alter werden identisch in der industriellen Welt. Schon dieser Satz macht die Armuth zu einem perennirenden Uebel des Arbeiterstandes. Mehr noch der folgende.

So hart das Alter auf dem industriellen Arbeiter lastet, so ist es doch nicht sein schlimmster Feind. Das, was vor allem seine Arbeitskraft untergräbt, und eben jenes Alter, mit ihm Hülflosigkeit frühzeitig über ihn hereinbrechen läßt, ist vielmehr theils gerade seine Arbeit selbst, theils sein Lohn. Und hier berühren wir die wundeste Stelle des Lebens der industriellen Arbeiter.

Das Wesen aller Industrie beruht auf der Theilung der Arbeit. Diese Theilung der Arbeit giebt jedem einzelnen Arbeiter eine ganz be-

stimmte Aufgabe, die er in täglicher Wiederholung sein ganzes Leben hindurch zu erfüllen hat. Die beständige Anwendung derselben Kraft wirft aber am Ende nicht bloß den Leib, sondern auch den Geist aus seinem natürlichen Gleichgewichte. Es entsteht ein ungesundes Vorherrschen der einzelnen, stets angestrengten Kräfte, ein Erlahmen der übrigen. Der industrielle Arbeiter verliert damit den freien Blick über das Ganze der Thätigkeit, von der er nur noch ein fast willenloses Glied ist; mit ihm die Möglichkeit, ein eigentliches, aus mannigfachen Elementen zusammengesetztes Unternehmen zu verstehen und zu leiten; seine geistige Arbeitsfähigkeit wird in ihrem Aufschwunge gebrochen, und die nothwendige Voraussetzung alles Erwerbes eines Kapitals ihm auf diese Weise gerade durch dasselbe genommen, womit er seinen Erwerb machen soll. Verderblicher aber wirkt jene einseitige Thätigkeit für die körperliche Arbeitskraft. Ich will hier nicht das Bild entfalten, das in dieser Beziehung die Fabrikdistrikte der industriellen Länder darbieten — Verkrüppelung der Erwachsenen, Schwäche der Kinder, Elendigkeit des ganzen Geschlechts, rasches Altern, Krankheiten und leibliche Noth aller Art, wer hätte in unsrer Zeit nicht davon gehört und gesehen? Die Arbeit, die Quelle aller Kraft, alles Segens, kehrt ihre göttliche Natur in der Industrie um — sie wird zur Feindin ihrer eigenen Mutter, der Arbeitskraft! Und wer möchte die Thränen zählen, welche den hinschwindenden Kräften in dem Bewußtsein folgen, daß mit jedem Schritte, den sie sich weiter entfernen, Armuth und Noth dem kraftlosen Arbeiter näher rücken!

Aber gefährlicher noch für die Arbeitskraft als diese Form der Arbeit ist der Lohn. Wir haben gesehn, wie die Gesetze der Industrie den Lohn stets tiefer herabdrücken, und wie die Arbeit, je näher sie der Maschine steht, um desto weniger einbringt. Dieser geringe Lohn nagt an der Ernährung des Arbeiters, und eben damit an der Arbeitskraft selber. Die Arbeit zehrt an der physischen Arbeitskraft, von der jedem Menschen nur ein gewisses Kapital zugewiesen ist. Die Ernährung ist es, welche diesen Verbrauch der Arbeitskraft täglich wieder ersetzen soll. Ist aber der Lohn

gering, so ist diese Ernährung schlecht. Und bald zeigt sich dann die traurige, nicht zu bestreitende Thatsache, daß eben der schlechte Lohn die Arbeitskraft selber geringer macht. So wie das eintritt, tritt der Arbeiter in einen Zirkel, der ihn nicht mehr losläßt, und dessen Mittelpunkt Armuth und Verderben ist. Denn indem die Arbeitskraft abnimmt, wird natürlich auch die Arbeit schlechter und geringer; wo die Kräfte fehlen, muß der Arbeiter nothwendig langsamer und mit geringerem Nachdruck arbeiten; er wird öftere und längere Pausen machen müssen, um sich zu erholen; die Lust zur Arbeit, die ihn beleben sollte, muß dabei untergehen, und ist das der Fall, so kann auch der Lohn wiederum nicht einmal mehr so hoch bleiben, als er bis dahin gewesen, weil er in Maß und Qualität durch die Arbeit selber bedingt wird. Man hat auch über diesen Theil des Lebens im industriellen Arbeiterstande Untersuchungen tüchtiger und vorurtheilsfreier Männer angestellt und zusammengehalten; man hat sich mit ernstem Erstaunen sagen müssen, daß man im Grunde nicht begreift, wie der Arbeiter es möglich macht, bei solchem Lohne zu leben. Die Unmöglichkeit liegt vor, auch nur die rechte frische, lebendige Arbeitskraft mit solchem Erwerbe zu unterhalten; wie nun, wenn diesen Arbeiter ein Verlust trifft, sei es durch Einstellung der Arbeit, durch Krankheit, oder durch Unglücksfall anderer Art? Wie, wenn seine Familie ihn nöthigt zu Ausgaben, die gerade da eine erhöhte Anstrengung von ihm fordern, wo in dem Schwinden seiner Arbeitskraft die Möglichkeit derselben ihn verläßt? Die Antwort ist kurz — er ist verloren. Es gehört Muth dazu, diese fürchterliche Gewißheit für einen Menschen auszusprechen; und diese Gewißheit ist da für alle Mitglieder einer ganzen Klasse der Gesellschaft, sobald der leiseste Hauch des Unglücks ihre niemals glückliche Existenz berührt!

Das sind im kürzesten Bilde die Gründe, welche die Armuth über dem Haupte der industriellen Arbeiterklasse wie das Schwert des Damokles an dem dünnen Faden schweben lassen. Allein diese Gründe greifen weiter; obwohl sie an sich für den noch rüstigen Arbeiter bloße Gefahren

sind, werden sie in der Wirklichkeit schon zu Quellen der Verarmung auch für den, den sie noch nicht getroffen.

Die Hauswirthschaft ist das Güterleben in seiner engsten persönlichen Sphäre. In ihr treten Einkommen und Ausgaben in die engste Berührung. In ihr ist daher nicht bloß die liebste Befriedigung des menschlichen Lebens, sondern auch der Kreis gegeben, in welchem der Mensch manchen Wunsch opfern muß, um das Nothwendige zu erreichen, in welchem strenge Ordnung allein zum gedeihlichen Ziele führt, und in dem daher die Grundlage der sittlichen Festigkeit wie des materiellen Wohlergehens gesucht werden muß.

Allein eine tüchtige Hauswirthschaft setzt nothwendig eine gewisse Sicherheit des Einkommens, und irgend eine Hoffnung auf eine, wenn auch nur allmälige Besserung der eigenen Lage voraus. Die größte Quelle aller Unordnung in den Ausgaben ist die Ungewißheit der Einnahmen; sie ist es, welche mit der festen Regel, welche jene beherrschen muß, zugleich die ganze Hauswirthschaft zu Grunde richtet. Die Hoffnungslosigkeit einer Besserung der Lage auf der andern Seite nimmt dazu die Lust, mit dem einbrechenden Ruin fernerhin zu kämpfen. Es ist fast unmöglich, eine gedeihliche Hauswirthschaft zu führen, wo die Sicherheit des Einkommens und die Besserung der Lage mangelt.

Wie nun verhält sich dazu der industrielle Arbeiterstand? Die Antwort ist nicht schwer — sein Einkommen ist nicht gesichert, da jede Krise, jedes Unglück seines Herrn, ja jede Willkür desselben ihn außer Arbeit setzen kann. Seine Existenz ist im Gegentheil bedroht durch jeden Unglücksfall, der ihn persönlich betrifft; seine kleine Habe ist nicht so sehr sein rechter Besitz, in dem er sich einrichten kann wie er mag, sondern sie gilt ihm nur als Reservekapital, das bei jedem Unglück zum Verkauf und Versatz wandert; und endlich sieht er statt einer Besserung seiner Lage einem Alter entgegen, in welchem im glücklichsten Falle ihn nur die Barmherzigkeit vor dem Hungertode schützt. Kann dabei ein geordnetes, tüchtiges Hauswesen bestehen? Nein. Es ist nicht bloß erklärlich, es ist

sogar die nothwendige Folge jener Verhältnisse, daß gerade in diesen kleinsten Wirthschaften, wo nur die strengste Ordnung zu einem gedeihlichen Resultate führen kann, rasch die absoluteste Unordnung einreißt; und ist sie einmal da, so gebiert die Unmöglichkeit ihr zu entgehen, in allen Mitgliedern der Familie endlich die absolute Gleichgültigkeit gegen alle Güter, welche den Menschen eben durch die Familie werden sollen. Der erste, natürlichste Damm, der den Menschen vom Versinken ins Gemeine und Thierische zurückhält, ist gebrochen. Der Schmutz der Wohnung, die Unreinlichkeit der Kleidung fangen an, den Arbeiter zu begleiten; Gedanken und Worte verfallen der Rohheit; alles Edle wird dem Heerde der halb aufgelösten Familie unbekannt; die zarte Scham flieht das Weib, die verständige Beherrschung den Mann; neben dem Hunger kehrt der Trunk in die unglückliche Hütte ein, und mit dem innigsten Schmerze wendet der Genius der Liebe sein Haupt ab, wo endlich jeder Gedanke an das Bessere zu wildem Hasse, jeder Glaube an die Gottheit zu einem finstern Fluche gegen das höchste Wesen wird. Dann ist der Kreis geschlossen; auf solchem Boden wächst keine gedeihliche Frucht mehr; die Noth und die Armuth sind nicht bloß heimisch geworden, sondern sie gebären sich selber wieder in der Auflösung der Familie.

Und auf diesem Punkte ist es, wo der Begriff des Pauperismus seinen vollen Inhalt erhält. Es ist nicht bloß mehr die Armuth eines Theiles des Arbeiterstandes, nicht bloß die Verarmung, die durch die industriellen Verhältnisse nur zu oft ganze Klassen derselben trifft und der das Alter in ihm entgegen geht, sondern es ist die durch die industrielle Armuth selbst wiedererzeugte, durch die Auflösung der Familie in der Industrie erblich gewordene Armuth.

Jetzt wird es klar, welch ein ungeheurer Unterschied zwischen dem bloßen Armenwesen und dem Pauperismus stattfindet. Denn während die eigentliche Armuth durch den Mangel an Arbeit und mithin an Lohn entsteht, wird der Pauperismus gerade durch die Arbeit und den Lohn der industriellen Gesellschaft erzeugt. Jener kann man daher abhelfen,

indem man Gaben darreicht, die an die Stelle des Lohnes treten: um diesem zu helfen, muß man das ganze Arbeits- und Lohnwesen der Industrie ändern. Jene hat daher stets nur die Frage hervorgerufen, mit welchen Einrichtungen man am besten die nöthige Unterstützung von den Besitzenden zusammenbringen und sie wieder am zweckmäßigsten unter die Armen vertheilen könne; dieser dagegen ist überhaupt unverständlich, wenn er nicht als eine große sociale Thatsache betrachtet wird; und jede Betrachtung des Pauperismus wirft daher die Untersuchung unmittelbar auf die Gesellschaft, ihre Ordnung, ihren Widerspruch zurück, und jede Untersuchung langt eben deshalb auch bei dem Resultate an, daß, um den Pauperismus zu heben, eine wesentliche Aenderung der Gesellschaft selber stattfinden müsse. Wie der Pauperismus aus der Industrie hervorgegangen, so ist der Kampf gegen den Pauperismus zur Industrie, ihrem Arbeits- und Lohnverhältniß zurückgekehrt; man hat versuchen wollen, diese Verhältnisse zu ändern, man hat es bis jetzt nicht vermocht; dennoch ist es eben der Pauperismus, der einerseits die praktischen Menschen trotz ihrer Abneigung gegen alle abstrakten Fragen, andrerseits den Arbeiterstand trotz seiner Unfähigkeit sie zu begreifen, mit den Ideen des Socialismus befreundet hat.

Indessen ist bis jetzt der Pauperismus nur noch als die Gefahr des industriellen Arbeiterstandes erschienen, theils weil er in ihr rascher, regelmäßiger und massenhafter auftritt, theils weil er mit diesem Theile der Arbeiterwelt begonnen hat. Und es giebt Manche, die da glauben, daß er überhaupt nur in der eigentlichen Industrie vorkommen könne.

Leider ist das ein großer Irrthum. Auch das Handwerk bietet für die Anwendung der Maschine weite Gebiete, und diese verdrängt daher auch hier, wo sie auftritt, die theure und schlechte Handarbeit. Es läßt dasselbe aber gleichfalls eine ungemeine, bisher nur noch halb entwickelte Theilung der Arbeiten zu, und nimmt dadurch mehr und mehr dem einzelnen Handwerker die Fähigkeit, ein ganzes Unternehmen zu bilden, während es eine Fertigkeit auf Kosten der andern vergrößert. Endlich beginnt auch hier

das Kapital seinen mächtigen Einfluß zu äußern; das große Kapital, das mit geringerem Gewinne vorlieb nehmen kann, verdrängt das kleine aus dem Betriebe und macht es sich dienstbar, so daß der kleine Meister schon jetzt in vielen Fällen nur Arbeiter des größern ist. So nimmt auch der Handwerkerstand den Charakter der industriellen Arbeit an; so wie nun ein Gewerk größer wird, muß der Meister die Gesellen und Burschen außerhalb des Hauses wohnen und leben lassen, und wo dies geschieht, da ist auch das Handwerk zu einer reinen Industrie geworden. Damit aber unterliegt es den Gefahren des Pauperismus völlig eben so gut als der Stand der eigentlich industriellen Arbeiter; schon ist für die großen Städte diese wichtige Thatsache nachgewiesen, und die kleinen werden bald genug das Gleiche zeigen. Aber auch der Stand der ländlichen Arbeiter wird sich des industriellen Betriebes und damit der Entstehung des industriellen Landarbeiterstandes nicht dauernd erwehren können, nur daß hier ein andres Moment das entscheidende sein wird, und es zum Theil schon geworden ist. Der Grund und Boden als ein begrenzter schließt den Erwerb Aller aus, was das Kapital nicht thut. Der Landarbeiter wird daher nicht so sehr durch die Unmöglichkeit einen Grundbesitz zu erwerben, die er von Jugend auf vor Augen hat, als durch die Trennung von der Hauswirthschaft des Grundherrn zu einem Stande zusammengeworfen. Dies geschieht wesentlich durch die Umwandlung des Gesindewesens in das Tagelohn. Der Tagelöhner hat seine selbstständige Wirthschaft, und diese Wirthschaft beruht eben auf seinem Lohne, der mehr und mehr in baarem Gelde ausgezahlt wird. Wo dies geschieht, erscheint zuerst die Scheidung der Besitzenden und Nichtbesitzenden als Gegensatz; die Arbeit wird vom Grundherrn abhängig, bei der Vermehrung der Arbeiter wird der Tagelohn unsicher und kleiner, und der Pauperismus, bisher heimisch in den großen Fabrikstädten, wandert von ihnen auf das Land und zu den ländlichen Arbeitern zurück, aus denen die Industrie ihre ersten Hände genommen hat. So dehnt sich die industrielle Ordnung von Besitz und Arbeit über die ganzen Länder aus, und mit ihr tritt der Pauperismus

als ihr unbesiegbarer Feind, als der Krebsschaden dieser ganzen Gesellschaft mit seinem Fluche und seinem Hasse in das Volksleben hinein.

Dies nun ist der Pauperismus, seine Natur und sein Umfang. Ob alles dies geringer oder weniger ernst ist, als wir es hier im kürzesten Umrisse dargestellt haben, mögen Diejenigen sagen, welche den wirklichen Zustand der niedern Klasse genauer kennen. Ob aber der Pauperismus eine Gefahr für die Ordnung der Gesellschaft ist, darauf lassen wir die Zustände des Hauptes aller irdischen Industrie, des maschinenmächtigen Englands antworten, wo selbst die Unermeßlichkeit des Kapitals die wachsende Gewalt des Pauperismus weder in den Hintergrund zu drängen, noch zu vernichten vermocht hat.

Allerdings ist nun nicht das die Meinung des Obigen, daß der ganze industrielle Arbeiterstand fortwährend im Pauperismus lebe, so daß Industrie und Pauperismus identische Begriffe seien. Es haben wohl Einige, wie Engels, die Lage des Arbeiters überhaupt als Pauperismus schildern, und damit theils das Mitleiden, theils die Ueberzeugung für ihre Ansichten gewinnen wollen. So ist dem aber nicht; sondern es geht schon aus dem Obigen hervor, daß der Theil des Arbeiterstandes, der noch Arbeitskraft hat, in der Regel durch seine Arbeitskraft sein Auskommen hat, daß aber, während seine Zahl durch hinzukommende Kinder stets wieder ersetzt wird, stets auch ein Theil abgeht, der durch Unglück und Unordnung dem Pauperismus verfällt. Dieses letzteren aber vermag sich der Einzelne fast gar nicht zu erwehren, so wie eine Unregelmäßigkeit bei ihm eintritt. Die vielfältigsten Untersuchungen haben nachgewiesen, daß der Preis der Arbeit — der Arbeitslohn — wirklich nur auf der Höhe der niederen Bedürfnisse steht, und daß die Aufforderungen zum Sparen wie zur Ordnung und Häuslichkeit eben darum für ihn fast wie Hohn klingen. Die neuere Zeit hat hier furchtbare Entdeckungen gemacht, es ist keinem Zweifel mehr unterworfen, daß vermöge der industriellen Gesellschaftsordnung ein Verbrauch von Menschen, und zwar ein Verbrauch von Arbeitenden zu Gunsten des Kapitals statt-

findet, der, abgesehen von seiner unmittelbaren Einwirkung, die stets die bei weitem geringere bleibt, mittelbar, indirekt, durch Absorbirung der individuellen Lebenskräfte, durch Schwächung ganzer Generationen, durch Auflösung der Familien, sittliche Verwilderung und Vernichtung der Arbeitslust den ganzen Zustand der civilisirten Gesellschaft in höchste Gefahr bringt.

— Und jetzt, nachdem wir die Lage der arbeitenden Klasse von ihren verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet haben, können wir fragen, ob denn nun damit das Wesen und der Inhalt des Proletariats, dieser unsrer Gegenwart angehörigen Erscheinung gegeben sei.

Nein. Es fehlt diesem Ganzen noch ein Moment, das denjenigen, welche durch jene Momente zusammengefaßt werden, als Theil der Gesellschaft erst ihr rechtes Leben geben soll. Und erst indem man dieses Element erkennt, wird man die gewaltige Bewegung, welche durch unsre Zeit geht, in ihrer ganzen Bedeutung verstehen.

Auch dies Moment hat sich erst langsam und organisch herausgebildet. Wir müssen, wie beim selbstständigen Arbeiterstande, auf seinen Ursprung zurückgehen.

5) Schluß. — Das eigentliche Proletariat.

Jeder Theil der Gesellschaft erscheint zunächst als eine bloße Anzahl von Einzelnen. Man nennt diese Anzahl eben darum einen Theil der Gesellschaft, weil die gleichen Verhältnisse sie beherrschen. Allein eben diese Gemeinsamkeit des Lebens und Leidens läßt eine solche Vielheit niemals als bloße Vielheit bestehen. Unwillkürlich bildet sich eine Gemeinsamkeit der Auffassung menschlicher Dinge, aus dieser eine Gemeinsamkeit des Wollens. Dieser Wille ist alsdann um so viel selbstständiger und auch mächtiger, je mehr jener Theil durch die Bedingungen seiner Existenz den übrigen Theilen entgegen gesetzt ist.

Damit das aber geschehen könne, muß ein Gedanke auftreten, welcher gleichsam den Mittelpunkt der Verhältnisse erfaßt, die die Lage jener Individuen beherrschen. Der Instinkt des Wahren ist auch hier mächtig. Thut ein solcher Gedanke das, so wird er nicht bloß anerkannt werden, sondern es werden sich an ihn, als an ihren Leiter und Herrn, die Vorstellungen und Hoffnungen anschließen, welche durch die äußeren Verhältnisse und ihren Widerspruch mit der innern Bestimmung des Menschen in jenen geweckt sind. Er wird zum gemeinsamen Ausdruck der schon vorhandenen gemeinsamen Auffassung werden; er wird wie ein Licht sein, das jenen ihre Lage mit einem Male klar macht, und eben deshalb wird durch ihn erst jener Theil der Gesellschaft nicht mehr bloß als ein Glied des Ganzen, sondern als ein selbstbewußtes, ja ein mit einem eigenen, auf die gesellschaftliche Ordnung gerichteten Willen begabtes, innerlich durch beides gleichsam zusammenwachsendes, geistig in ihnen fortarbeitendes Ganze auftreten.

Erst wo dies geschieht, da ist in die Lage dieses Theiles der Gesellschaft, die bisher nur durch die objektiven Gesetze des Güterlebens bestimmt war, das persönliche, das ist das selbstbewußte, sich als gemeinsames Wollen selbstbethätigende Element hineingetreten. Und erst da wird aus der gesellschaftlichen Klasse und dem gesellschaftlichen Stande eine gesellschaftliche Macht.

Dies nun, was wir hier bezeichnet haben, geschieht in der herrschenden Klasse der Gesellschaft gleichsam von selbst, ohne Zuthun besonderer Forschung und gemeinsamer Anregung, denn das immer lebendige Interesse ist ein täglicher, nie ermüdender, und deutlich redender Lehrer. Allein damit dasselbe in der niedern Klasse geschehe, bedarf es der theoretischen Arbeit und des Systemes. Erst von dem Auftreten solcher Systeme datirt sich das Auftreten der neuen gesellschaftlichen Macht.

Wie diese Wahrheit sich nun in der politischen Bewegung bethätigte, haben wir bereits im ersten Bande gesehen. Wir stehen jetzt vor der socialen Epoche. Und auch diese zeigt dieselbe Erscheinung.

In derselben Zeit, in welcher durch die Maschinen und die mit ihnen verbundene Arbeitstheilung die Industrie und der Reichthum sich zu einer bisher nie gekannten Höhe erhoben, trat eine neue Anschauung über das Wesen des Werthes, der Arbeit und dem Reichthum überhaupt ins Leben, die in der geistigen Welt auf ihrem Gebiete nicht weniger gewirkt hat, als die Ideen Rousseaus im Gebiete der Politik. Bisher hatte man den Reichthum entweder allein im Gelde, wie das Merkantilsystem, oder im Grund und Boden, wie das physiokratische System gefunden. Die Bedeutung dieser beiden Systeme war keineswegs eine bloß wirthschaftliche, sie war eben so sehr eine sociale. Denn war das richtig, so war natürlich auch der Besitzer der Inhaber alles Werthes, alles Reichthumes, und damit selber der Quell seiner eigenen socialen Geltung. In diesen Systemen fand der Arbeiter, und vorzüglich der industrielle Arbeiter wenig Platz; ja das Letztere war fast geneigt, die industrielle Arbeit für etwas überflüssiges, wenig Werth erzeugendes zu halten. Es ist dabei allerdings nicht zu übersehen, daß die physiokratische Schule negativ eine tiefgehende Spur hinterlassen hat. Sie ist es zuerst, welche den Satz aufstellte, daß es eine Classe stérile in der Gesellschaft gebe, die ohne Nutzen für das Ganze von dem Erwerbe des Ganzen lebe; sie hat dadurch ihrerseits die Bahn für das Prinzip gebrochen, daß jedes Einkommen durch einen Erwerb bedingt sein müsse, ein Prinzip, dessen positive Anwendung wir später im Socialismus und Communismus wiederfinden werden; sie hat durch das entschiedene Zurückgehen auf den Landbau als die einzige Quelle der Production viel zu dem Eifer beigetragen, mit welchem sich die französische Revolution der Lage des Landbewohners annahm; allein sie hat im Wesentlichen nur die Nichtarbeiter und das arbeitslose Einkommen angegriffen, und deshalb dem Bewußtsein der Arbeiter über ihre eigene Lage wenig genützt. Hier hat ein anderer Mann das Losungswort gegeben, und dieser, aus diesem Gesichtspunkte nie gehörig gewürdigte Mann war Adam Smith. Der Satz, in welchem das ganze mit Recht so berühmte Werk dieses großen Mannes wie in einem Keime zusammengefaßt

liegt, ist der, daß im ganzen Gebiete des Güterlebens die Arbeit das Erzeugende ist, und darum das Herrschende sein müßte. Der erste Beweis dieses wahrhaft großartigen Grundsatzes war der, daß aller Werth überhaupt durch die Arbeit entstehe, daß das Werthverhältniß der Dinge zu einander wesentlich durch das Maß der Arbeit bestimmt werde, das sie enthalten und das man mithin auch mit ihnen bezahlen kann. Reichthum ist Reichthum an Arbeit; je mehr eine Nation arbeitet, desto reicher ist sie; diejenige Nation ist die reichste, muß die reichste sein, welche den Rohstoff aus den Händen der anderen Völker nimmt, und ihnen dafür einen bearbeiteten Stoff zurückgiebt. Die Gesetze der Arbeit beherrschen daher die Vertheilung der Güter; der Producent wird ewig den Consumenten beherrschen, und die Armuth ewig die Begleiterin des arbeitlosen Lebens bleiben. Sein zweiter Satz, die praktische Entwicklung des ersten, geht dahin, daß der Höhepunkt aller Production erst durch die Theilung der Arbeit erreicht werden könne, natürlich nicht der Arbeit, welche sich in der Theilung zersplittert, sondern derjenigen, welche in dieser Theilung die einzelnen Theile der Bearbeitung den besonderen Kräften überweist, um sie dann als Ganzes wieder zusammen zu fassen. Adam Smith hatte den ungemeinen Vortheil, in seiner unmittelbarsten Umgebung mit dem Anlaß zu solchen Untersuchungen zugleich die Beispiele und Beweise seiner Resultate zu finden; das eben emporblühende industrielle Leben Englands erkannte mit Ueberraschung, daß seine eigene Bewegung und Entwickelung auf ganz bestimmten und in sich einfachen Grundsätzen beruhe, und der schlagenden Uebereinstimmung der Theorie mit der Wirklichkeit folgte eine eben so rasche als allgemeine Ueberzeugung von der Richtigkeit derselben.

Indessen bleiben diese Sätze trotz ihrer hohen Bedeutung noch immer auf dem Gebiete der reinen Industrie. Wenn nun aber die Arbeit wirklich das Werthgebende und ihrer Natur nach Herrschende ist, ist dann das Verhältniß, in welchem das Kapital zu derselben steht, ein vernünftiges? Ist dasselbe innerlich berechtigt, die Herrschaft der materiellen Welt zu

besitzen? Ist es das nicht, wird dann nicht die Arbeit über das Kapital dereinst siegen und siegen müssen? Wird sie nicht bestimmt sein, die Alleinherrschaft zu gewinnen, und das einzige wahre gesellschaftliche Interesse zu bilden? Und welches wird der Zustand der Volkswirthschaft sein, wenn dies geschieht? Offenbar lagen alle diese Fragen so nahe, daß ein Mann wie Adam Smith sich ihrer Gewalt nicht entziehen konnte, und wenn er auch kein System aus ihnen schuf, so hat er doch mit fester Hand die Marksteine auf diesem Gebiete socialer Fragen hingestellt. Da wo er das Wesen der Rente untersucht, sagt er: „Wären in einem Lande alle Zweige der Industrie mit allen nöthigen Kapitalien im höchsten Grade überfüllt, so würde das reine Einkommen von diesen Kapitalien so gering sein, daß nur die größten Besitzer von ihren Kapitalien leben könnten. Es würden dann die kleinen Besitzer gezwungen sein, ihre Kapitalien selber in Arbeit zu setzen," — was heißt das im Grunde anders, als daß es alsdann nur Arbeitslohn geben wird? — Und gleich darauf „Es ist lächerlich, anders gekleidet zu gehen, als alle anderen Menschen; dann würde es auch lächerlich sein, allein müßig zu gehen unter lauter beschäftigten Menschen. Ein bürgerlicher Beamteter scheint in einem Feldlager oder in einer Garnison nirgends hinzugehören, und läuft sogar Gefahr, verachtet zu werden; das würde das Schicksal eines Menschen sein, der unbeschäftigt in der Mitte von Solchen lebt, die alle mit irgend etwas beschäftigt sind." (B. I. C. X.) So erklärt er später, daß die „Grundrente, als Preis für die Benutzung des Bodens, ihrer Natur nach ein Monopol ist," (B. I. C. XI.), und in der musterhaften Skizze der Stände und Klassen in der Gesellschaft, welche das erste Buch schließt, erscheint der Stand der Arbeiter, obwohl sein Interesse „auf das Genaueste mit dem der ganzen Gesellschaft verbunden ist", dennoch als diejenige, die in dem Fortschritt der Gesellschaft am Wenigsten gewinnt, und der, obwohl er am meisten und härtesten leidet, doch niemals gehört wird. Ja er erklärt wörtlich, „die bürgerliche Regierung, in so weit dieselbe für die Sicherheit des Eigenthums eingerichtet ist, ist in der That

nur für die Vertheidigung der Reichen gegen die Armen oder für die Vertheidigung Derjenigen, welche etwas besitzen gegen Diejenigen, welche nichts haben, eingerichtet." (B. V. C. I. u. II.) Es ist nicht nöthig, die nahe und ungemeine Verwandtschaft aller dieser Ansichten mit denjenigen nachzuweisen, die gleich nach ihm entstanden, blickt man aber zurück auf die Zeit, in der sie ausgesprochen wurden, so wird man erkennen, daß sie auf einen fruchtbaren Boden fielen.

Solche allgemein anerkannte Wahrheiten bleiben aber niemals innerhalb des Kreises, in dem sie entstehen. Von dem einen Stande zum anderen übergehend, pflegen sie indessen in jedem derselben diejenige Form anzunehmen und sich an diejenigen Elemente desselben anzuschließen, welche durch seine inneren Verhältnisse bedingt erscheinen. So ging es auch mit jenen Grundsätzen der berühmten englischen Nationalökonomen. Sie begannen rasch zum gemeinsamen Eigenthum aller Stände zu werden, und ganz unvermeidlich war es, daß der Arbeiterstand alsbald anfing, sie auf seine Lage anzuwenden. Hier aber erschien ein schneidender Widerspruch. War es nicht zu leugnen, daß die Arbeit und ihre Theilung das Volk der Engländer als Ganzes reich machte, so war es freilich eben so wenig zu verkennen, daß dieselbe Arbeit, dieselbe Theilung den Stand der Arbeiter zur Besitzlosigkeit verdammte; ja es ergab sich, daß der Reichthum der durch die Arbeit Reichen um so größer sein müßte, je geringer der Erwerb Derer wurde, die man zu dieser Arbeit gebrauchte. Dieser Widerspruch konnte jenem Stande nicht entgehen; zum erstenmale wurde es ihm klar, daß er, weil er die Arbeit scheinbar allein thue, damit auch den Werth alles Besitzes erzeuge, und daß dennoch gerade seine Arbeit selber der Grund sei, weshalb er an den erzeugten Werthen einen so geringen Antheil erhalte. Der Grundsatz mithin, auf welchem die Vertheilung der Güter und damit das äußere Glück der Besitzenden ruhte, ward zu dem Prinzip, das die Nichtbesitzenden davon ausschloß. Das Gesetz, welches die Gesellschaft ordnete, war die absolute Trennung der beiden Hauptklassen derselben. Vor einen solchen Widerspruch hingestellt, blieb

nunmehr dem Arbeiterstande nichts Anderes übrig, als entweder in bescheidener Ruhe sein unabänderliches Loos zu ertragen, oder von jetzt an nicht mehr den Besitzenden, sondern der ganzen Grundlage der heutigen Gemeinschaft, dem Besitze selber, feindlich entgegen zu treten, und eine ganz neue Ordnung der menschlichen Gesellschaft in einem ganz neuen Prinzip für die Vertheilung ihrer Güter zu suchen.

Während dies sich allmälig herausbildete, hatte auf einem anderen Gebiete durch eine andere Macht eine nicht minder wichtige Umgestaltung begonnen. Die Grundlagen der mittelalterlichen Verfassungen, das Prinzip ständischer Unterschiede und der durch diese Unterschiede bedingten und bemessenen Betheiligungen der Staatsgewalt war gebrochen. Es war der Grundsatz, dessen wir schon erwähnt, anerkannt worden, daß der Einzelne als solcher an sich berechtigt sei, an dem Höchsten, was das menschliche Leben bietet, Theil zu nehmen. Die hohe Bedeutung, das unendliche Recht der einzelnen Persönlichkeit ward das Losungswort aller inneren und bald auch aller äußeren Bewegungen der Staaten; und dieses Wort, verständlicher noch wie die Grundsätze über Arbeit und Erwerb, fand darum noch rascher als diese seinen Weg, gerade in die Klassen der Gesellschaft hinein, welche am weitesten von seiner Verwirklichung entfernt schienen. Denn als nun mit unserm Jahrhundert sich die Einzelnen in der Bahn des Staatslebens frei zu bewegen begonnen, als sich die Masse der Volksgüter bis ins Unberechenbare hinein vermehrte, als alle übrigen Verhältnisse der Gesellschaft dem Prinzip der Anerkennung des Gleichen ohne Rücksicht auf Stand und Geburt sich unterworfen, da mußte es dem Arbeiterstand klar werden, daß auch für ihn zwar das Prinzip dieser abstrakten Gleichheit aller Persönlichkeit allerdings zugestanden werde, daß aber zugleich die Gesetze, welche die Vertheilung der Güter regeln, eine Verwirklichung derselben aufhoben. Damit denn erhielt jener Gegensatz gegen das Prinzip der Gütervertheilung, jene bisher bloß negative Bekämpfung der bestehenden, auf ihm ruhenden Ordnung der Gemeinschaft, jetzt einen positiven Inhalt. Zu dem Bewußtsein seiner

durch das Gesetz der Gütervertheilung beherrschten Lage trat der Gedanke, daß jedes seiner Mitglieder als Mensch zu einem anderen, besseren, durch das Wesen der freien Persönlichkeit bedingten Leben berufen sei, und nun lag es nahe, den Widerspruch herauszufühlen und zu erkennen, in welchem nicht bloß mehr die äußere Lage und der begrenzte Erwerb dieses geschlossenen und massenhaften Standes der Arbeiter, sondern vielmehr das auch für ihn gültige Prinzip der freien und gleichen Persönlichkeit mit dem Prinzip der auf der gegenwärtigen Gestalt der Arbeit beruhenden Gütervertheilung stand. War jenes Prinzip der Persönlichkeit nicht ein ewiges, unabänderliches, die ganze Natur beherrschendes, durch die ganze Geschichte verwirklichtes? Welche Macht konnte im Stande, welche berechtigt sein, diesem Prinzip in seiner Verwirklichung absolute Grenzen vorzuschreiben? Und wenn es eine solche Macht gab, wo war sie vorhanden, wo verkörpert, wo erfaßbar, daß man sie aus ihren Angeln heben, und nach ihrer Vernichtung nun jene neue Ordnung der Dinge ins Leben rufen könnte?

Das waren die Fragen, die in dem neu entstehenden Arbeiterstande selbst entstehen mußten, so wie einmal der Gedanke auf die seine unglückliche Lage beherrschenden Elemente gerichtet ward. Aber es waren nicht allein die wirthschaftlichen Wahrheiten, die ihn zum Bewußtsein derselben brachten. Die Industrie hatte die großen Städte unermeßlich reich gemacht, und in ihnen zugleich den industriellen Arbeiterstand angehäuft. Hier wird es der Schein des äußeren Lebens selber, der gleichsam an die Thore des schlummernden Bewußtseins klopft, und die Noth zwingt über sich nachzudenken, indem sie sie in die nächste Nähe des Ueberflusses rückt, der auf ihre Kosten gewonnen scheint. Wie manches trifft da nicht zusammen, das einen Theil des Volkes zugleich arm macht, und dennoch seine Begierden und Hoffnungen an die äußersten Grenzen des Besitzes treibt! Was die karge Einnahme des Arbeiters schmälert, bedroht und oft ganz vernichtet, haben wir gezeigt; was seine Begierden reizen muß, davon mag sich Jeder leicht überzeugen, der den ungeheuern Glückswechsel durch

Spekulationen neben der furchtbaren und hoffnungslosen Armuth des sich selbst überlassenen, vom Glück wie von den Menschen verlassenen Lohnarbeiters betrachtet. Dazu kommen die Einflüsse der großen Städte, die ein eignes Werk und eine selbstständige innere Arbeit fordern, um ganz dargestellt und ganz gefühlt zu werden. Diese Schaustellung des Reichsten und Schönsten, scheinbar so nahe und doch so unerreichbar, diese Verschwendung neben dem Bedürfniß, diese Anhäufung des Besitzes neben dem Mangel, dieser Reiz zum Ersinnen von allerlei Theorieen durch die Auspreisung schon ersonnener, dieses Hinwenden der Opposition zu der armen Klasse, die sie in dem Glauben an ihre Berechtigung zur Theilnahme am Höchsten und Besten bestärkt — wer möchte alle die Punkte aufzählen können, die in den Centralisationspunkten der Civilisation die Begierden des Proletariers stacheln, und sein Loos als ein Elend ihm erscheinen lassen. Gewiß aber ist es, daß eben hier das Mißverhältniß zwischen dem, was Jedem gegeben ist, und dem, was er wünscht, entschieden und bewußt ausgebildet vorliegt. Ein solches Mißverhältniß ist da im Leben des niederen Theiles eines Volkes — ja dieses Leben ist selbst nur dieses erscheinende Mißverhältniß. Glücklich noch Diejenigen, denen ruhige Entfernung von der glänzenderen Welt nicht Begehrnisse geweckt haben, deren Erfüllung sie kaum zu wünschen wagen, weil sie sie nicht hoffen dürfen. Was soll aber Die in ihrem Elend trösten oder in ihrer Verzweiflung von gewaltsamer That abhalten, die zehnfach größere Bedürfnisse wie Jene, und dennoch zugleich die Gewißheit haben, sie nicht befriedigen zu können? Was wird sie zwingen, nicht dem Glück der Reicheren ewigen Krieg zu erklären, oder doch die eigne Ruhe durch unüberwundenen Zweifel an dem Recht der gegebenen Zustände zu untergraben?

Dies alles nun, zusammenwirkend, unermüdlich arbeitend, sich an die Sohle des Arbeiters heftend, ihn begleitend durch die glänzenden Straßen der Städte, in die Fabrik, in der seine Arbeit jenen Glanz erschafft, in seine Wohnung, wo er in Sorge und Noth den Lohn für sein

Tagewerk neben dem Pallaste des Reichen verzehrt, in die Versammlungen und in die wenigen Blätter, die er liest, und die ihn über sein Unglück belehren, ohne ihm die Hülfe zu zeigen, hat allmälig in dem ganzen Stand der Arbeiter das Bewußtsein seiner Lage, ein Gemeingefühl des Drucks, unter dem er seufzt, und mit der Hoffnung auf die Besserung den Willen erweckt, nach derselben zu streben. Sehr verschieden sind die Auffassungen im Arbeiterstande selbst über seine Verhältnisse; wir werden die großen Gruppen später darstellen, in die sich dieselben scheiden; allein das Gemeinsame, die eigentliche sociale Thatsache ist, daß eben der Arbeiterstand begonnen hat, sich als ein selbstständiger, leidender, vom Kapitale beherrschter, aber dennoch vom Wesen der Arbeit wie vom Wesen der Persönlichkeit zur gesellschaftlichen Gleichheit mit dem besitzenden Stande berufener zweiter Stand der Gesellschaft zu erkennen. Diese Erkenntniß bringt ihn zuerst in scharfen täglich wachsenden Gegensatz zur besitzenden Klasse; sie läßt ihn aber auch zweitens mit allem Ernste an die Mittel denken, durch welche seiner Lage abgeholfen werden kann. Und dieses Bewußtsein mit diesem doppelten Inhalte ist es, welches den Stand der Arbeiter und der Besitzlosen im Allgemeinen nunmehr als ein Ganzes zusammenfaßt, in ihm ist es lebendig, ein Wollendes, Denkendes, Strebendes; aus ihm gehen alle die Erscheinungen hervor, die wir in diesem Theile darzustellen haben, und die eben deshalb ihre hohe Bedeutung nicht an sich, sondern als Symptome des bewußten gesellschaftlichen Gegensatzes haben; und durch dieses Bewußtsein ist daher endlich aus dem industriellen Arbeiterstande das Proletariat der Gegenwart geworden.

Und damit man nun nicht glaube, daß dies Alles nur Abstraktionen der genaueren Betrachtung der Verhältnisse sind, die von dem Volke selber nicht eigentlich klar verstanden, sondern nur dunkel gefühlt werden; damit man sehe, daß auch Andere als die Socialisten und Communisten jenes Verhältniß der heutigen Industrie zu dem Begriffe der Freiheit und Gleichheit und zu dem Arbeiterstande im Besonderen sehr wohl erkennen, so möge hier eine von den vielen Stellen aus der neueren französischen

Literatur vor der Revolution des Jahres 1848 als Beispiel für die Art und Weise stehen, wie jene Lage der Dinge von Vielen und nicht den Untüchtigsten schon damals beurtheilt ward. Die Encyclopédie nouvelle, die in mehr als einer Beziehung allerdings gerade für das Volk geschrieben ist, aber viele sehr ausgezeichnete Aufsätze enthält, sagt in einem Artikel („Bourgeoisie" von J. Reynaud):

„Pourquoi tous les citoyens ne sont-ils pas personnellement libres? Parce qu'il y en a qui, pressés par la faim, se voient forcés de se vendre au premier marché qu'ils rencontrent. Ils sont dans une mauvaise existence, dans une voie où ils ne peuvent se traîner, jusqu'au terme fixé pour leur mort, qu'avec mille souffrances et un excessif labeur. Mais les choses sont ainsi faites que, s'ils essaient d'en sortir, sur l'heure accourt la misère qui les prend à la gorge et les contraint durement à y rentrer. — Oui, il y a des millions d'hommes, procession maudite, qui passent ainsi continuellement à travers le monde sans le connaître, sans avoir le loisir de regarder à droite ni a gauche — — sans autre liaison avec leurs compagnons de détresse que l'habitude de faire route dans le même troupeau et de respirer dans la même poussière; sans autre but que d'attendre la fin de la journée, à fin d'en commencer une pareille le lendemain. Ils souffrent dans leur long trajet parmi nous, ces muets et infortunés parias, parce qu'il leur faut opter entre souffrir ou mourir, et que l'instinct de l'homme est de ne pas mourir. Ils marchent, il est vrai, mais par la peine de faim, comme les esclaves, qui ne vont que par la peine de fouet. Ces hommes, je le répète, ne sont pas des citoyens personnellement libres."

Sie sind nicht frei, nicht gleich, sie sind es nicht, weil sie kein Kapital, nur Arbeitskraft, nicht das der Persönlichkeit zufällige, nur das ihr natürliche und angeborene besitzen! Und dennoch ist Freiheit und Gleichheit der Wahlspruch der ganzen neueren französischen, so unvergleichlich glanzvollen Geschichte! —

— So hat sich denn in einem Zeitraume von etwa funfzig Jahren das zweite große Element der industriellen Gesellschaft, die Arbeit, als ein selbstständiges dargestellt, sich zu einem eigenen Stande erhoben, und sich in scharfen und schwer aufzuhebenden Gegensatz gegen das erste Element, das Kapital hingestellt. Die industrielle Gesellschaft, bis dahin ein abstrakter Begriff, hat jetzt ihre Ordnung erhalten; der allgemeinste Grundsatz, daß in jeder Gesellschaft die Besitzenden den Nichtbesitzenden gegenüber stehen, ist hier verwirklicht in der Thatsache, daß Kapital und Arbeit als Kapitallisten und Proletariat einander entgegentreten. Und wenn das, was früher über das Wesen und die Bewegung der Gesellschaft gesagt ward, richtig ist, so folgt, daß dies nicht bloß eine objective Thatsache bleiben konnte. Denn wenn das Leben und die Elemente der Gesellschaft den Staat und das ganze Volk beherrschen, wenn sie es sind, welche die wahre Geschichte der Völker bilden, so muß es sich alsbald zeigen, daß jener Gegensatz zwischen den Kapitalisten und dem Proletariate die wahre Grundlage aller Entwicklung des ganzen auf der Erwerbsgesellschaft beruhenden Europa's ist. Und um so mehr natürlich, je reiner diese Erwerbsgesellschaft in einem Lande dargestellt ist. Je mehr Reste der feudalen Gesellschaft in ihr bleiben, desto unklarer wird die Bewegung, die in der Gesellschaft ausbricht, indem sie das sociale mit dem politischen vermengt, wo jene gänzlich bewältigt ist, da wird die Gestaltung der Dinge allein auf dem Wesen und dem Gesetze jener Entwicklung beruhen. Frankreich ist auch hier das Land, das durch die Klarheit seiner Zustände das große Beispiel für Europa ist; und die Julirevolution ist eben dadurch ein so unendlich wichtiges Ereigniß, daß sie den letzten Rest des feudalen Wesens aus Frankreich ausschied, um rein die Elemente der industriellen Gesellschaft walten zu lassen. Dazu kommt, daß die Centralisation aller Dinge in Frankreich auch hier jenen Gegensatz in den engen Mauern von Paris mit seinem entschiedensten Ausdruck hingestellt hat; wie mit Einem Griffe hat die Geschichte hier in Wort und That dieselben zusammengefaßt; es ist die hohe Schule für die Wissenschaft



der Gesellschaft, und wenn Frankreich sich deshalb für das erste der Länder hält, so muß man das wenigstens ihm zugestehen, daß es von jeher das vorderste in der Reihe der gesellschaftlichen Bewegungen gewesen ist und wohl auch bleiben wird.

IV.

Die sociale Bewegung in der niederen Klasse.

1) Das Proletariat und die Negation des persönlichen Eigenthums und der Familie.

Wir haben bisher von Prinzipien und Thatsachen gesprochen, die sich innerhalb der industriellen Gesellschaft bethätigen und bewegen. Wir sind bis zu dem Punkte gelangt, wo diese Prinzipien und Thatsachen zum entschiedenen Gegensatze in dieser Gesellschaftsordnung werden. Dieser Gegensatz hat sich nicht als ein zufälliger, nicht als ein vermeidlicher gezeigt; er erschien vielmehr als die unabweisbare Consequenz desselben Prinzips, auf welchem jene Gesellschaft beruht.

Kann ein Lebendiges einen solchen absoluten Gegensatz zu seinem einzigen Lebensinhalte haben? Nein. In jedem Dinge, in jedem Zustande lebt etwas, das über seine gegebene Gestalt hinausgeht. Es ist die Erscheinung eines Höheren, und jeder Gegensatz ist eben der Beweis, daß es diesem Höheren zu entsprechen nicht fähig gewesen.

Die Lehre von der Gesellschaft zeigt, daß das Höchste unter dem Irdischen, die freie Entwickelung der einzelnen Persönlichkeit, nothwendig in der Gesellschaft zur Unfreiheit wird. Die Darstellung der industriellen Gesellschaft giebt den Beweis, daß auch diese Gesellschaftsordnung trotz des Prinzips der rechtlichen Gleichheit und der industriellen Freiheit in ihrer höchsten Entwickelung wieder zur Unfreiheit, zur Abhängigkeit der Kapitallosen von den Kapitalbesitzenden, zur Unmöglichkeit für die letzteren ihre individuelle Entwickelung zu erlangen, geworden ist.

Dennoch ist unter allen Gesellschaftsordnungen gerade die industrielle diejenige, welche am stärksten die Freiheit und Gleichheit vertritt, welche ihrer gar nicht entbehren kann, welche bei jeder Gelegenheit sie im Munde führt, sie vertheidigt, sie anerkennt. Wie auch daraus dennoch die Unfreiheit und Ungleichheit entstanden, haben wir gezeigt. Was aber ist die innere Folge dieses Widerspruchs?

Wenn Freiheit und Gleichheit in dieser Gesellschaft zugleich prinzipiell anerkannt und dennoch praktisch nicht erreicht werden, so müssen diese Worte einen weiteren Sinn haben, als den, den jene Gesellschaft ihr zugesteht. Sie müssen ihre Geltung auf einem Gebiete suchen, auf dem sie bis dahin nicht heimisch gewesen; sie müssen ihre Wahrheit und ihren Inhalt an einem anderen Prinzipe erproben, mit dem sie sich bisher nicht gemessen haben, und das sie dennoch jetzt nicht länger umgehen können.

Welches ist dies neue, letzte Gebiet jener Ideen? Welches ist das Prinzip, das ihnen hier unerschüttert entgegen steht?

Die Antwort liegt nahe. Das Kapital beherrscht jene Gesellschaft. Das Kapital macht die Einen frei und glücklich, die Andern unfrei und elend. Das Kapital ist zwar ein Element der materiellen Entwicklung, aber es hat kein elementares Dasein für Alle, wie Licht und Luft. Aber ist es das Kapital an sich, das diese Wirkung setzt, diesen Widerspruch erzeugt? Gewiß nicht. Das Kapital seinem Begriffe nach die nothwendige Frucht verständiger und dauernder Anstrengung, ist zugleich, wie das auch schon dargethan ward, die absolute Voraussetzung aller industriellen Entwickelung. Keine Betrachtung menschlicher Dinge kann leugnen, daß das Kapital durchaus nothwendig ist für den Reichthum der Menschheit, der wieder seinerseits nothwendig ist für die wirkliche Vollendung aller Persönlichkeit; keine wirthschaftliche Untersuchung kann bezweifeln, daß jedes Kapital durch die Arbeit entsteht; kein Bewußtsein des größten materiellen Elends, der größten industriellen Abhängigkeit kann daher den Satz umstoßen, daß das Kapital an sich nicht nur nicht der Gegner, sondern vielmehr die Bedingung aller concreten Freiheit ist; keine Beur-

theilung der Entwickelung dieser Freiheit wird bestreiten, daß gerade mit der Entstehung des Kapitals die erste Regung der freien Gesellschaft unter dem Drucke des Lehnswesens entstanden ist. Wenn dem nun so ist, so muß nicht das Kapital als solches, sondern die Form, in welcher es erscheint, den Keim der Unfreiheit in sich tragen, die mit der Herrschaft des Kapitals erscheint. Das ist der Satz, mit welchem sich die arbeitende Idee der Freiheit der Grenze der industriellen Gesellschaft und ihrer Prinzipien nähert und einen neuen Boden betritt.

Denn welches ist nun diese Form, in der das Kapital erscheint? Welches ist das Moment, das aus dem Kapitale an sich die Kapitalien macht, und eben dadurch, indem es das Kapital vereinzelt, von den ihm für seine concrete Freiheit nothwendigen Kapitale trennt? Welches ist daher zugleich das Moment, gegen das sich eigentlich die Bewegung der Freiheit richtet, so wie die Unfreiheit der industriellen Gesellschaft erkannt ist und ihren Körper empfangen hat in einer selbstständigen Klasse der Gesellschaft?

Es ist keine Frage — dies Moment ist dasjenige, welches das Kapital mit dem Leben, mit der Persönlichkeit, mit dem individuellen, unverantwortlichen, der ganzen menschlichen Gemeinschaft vollkommen unabhängig gegenüber stehenden Willen des einzelnen Menschen identificirt, welches alles Kapital unerreichbar für jeden Anderen macht, weil es jedes einzelne Kapital als ein für jeden Anderen Unantastbares, ohne den Willen seines souverainen Herrn Unerwerbbares hinstellt, welches also zwischen dem Erwerb des Einzelnen und sein natürliches Ziel, dem Kapitalbesitz eine feste, durch den Begriff der Persönlichkeit selber geschützte Scheidemauer hinstellt — das Recht des persönlichen Eigenthums.

So stehen wir hier vor der ersten großen Frage, welche die industrielle Gesellschaft an die Grundlagen aller gesellschaftlichen Ordnung richtet. Der erste Punkt ist gefunden, auf dem ihr innerer Widerspruch die äußerste Grenze des Bestehenden erreicht. Aber er ist nicht der einzige.

Ist es dieses Recht allein, auf dem jene Schranke für die Entwickelung eines Kapitalerwerbes durch die eigene Arbeit beruht? Was war es, das die mit der Kapitallosigkeit gegebene Abhängigkeit zu einer, über das Leben des Einzelnen hinaus dauernden machte? Was giebt dem Kapitalbesitz die Kraft, die Herrschaft, die in ihm liegt, über das Leben dessen hinaus zu erstrecken, der ihn mit eigener Arbeit erworben hat? Was macht durch beides aus den einzelnen Kapitallosen und den einzelnen Kapitalbesitzern einen dauernden, hier vergeblich mit seiner Abhängigkeit ringenden, dort arbeitslos seine Herrschaft genießenden Stand? Es ist klar, die Familie mit ihrem Erbrecht und ihrer besonderen Familienerziehung ist es, welche auf diese Weise Herrschaft und Abhängigkeit, vollsten Lebensgenuß und endloses Elend, persönliche Vollendung und Entsittlichung in festen Massen über die Gesellschaft verbreitet. Und wenn das persönliche Eigenthum daher den Einzelnen beherrscht und das Wesen, die höchste Bestimmung des Kapitals verkehrt hat, so ist es die Familie und ihr Recht, durch welche diese Verkehrung zu einem dauernden Zustande für Alle, zu der positiven Ordnung der Gesellschaft wird.

Täuschen wir uns nicht. Die Logik des Elends ist unerbittlich gegen die anerkanntesten Ueberzeugungen der Menschheit, und ehe das klare Bewußtsein entsteht, langt der Instinkt der Freiheit unfehlbar bei dem Punkte an, wo er seinen mächtigsten wahren Gegner findet. Es ist kein Zweifel, daß das Eigenthumsrecht und die Familie die Grenzen zwischen dem Einzelnen und dem Erwerbe seines Besitzes bilden; es ist kein Zweifel, daß die consequente Durchführung der Idee der Freiheit und Gleichheit durch alle Gebiete des menschlichen Lebens immer und in jeder Form bei der Erkenntniß anlangen muß und wird, daß der eigentliche Gegner jener Idee nicht die Verfassung, nicht das gesellschaftliche Recht, sondern eben Eigenthumsrecht und Familie ist. Ist aber jene Idee eine lebendige und feste, so wird und muß sie zunächst in dem Gedanken Derer, welche für sie leben, sich die für die ganze Gesellschaft entscheidende Frage stellen, ob bei dem für sie wenigstens unlösba-

ren Widerspruch zwischen der Freiheit oder der Verwirklichung der höchsten menschlichen Bestimmung und dem Rechte des Eigenthums und der Familie entweder die Freiheit sich diesem Rechte, oder dies Recht sich der Freiheit unterwerfen muß. Und ist diese Idee der Freiheit einmal klar und selbst gewiß in dem Geiste ihrer Apostel geworden, so wird und muß sie mit derselben Nothwendigkeit stets das Recht des Eigenthums und der Familie opfern, um die Freiheit zu verwirklichen. Das ist keine Willkür mehr, keine Ideologie, keine falsche Berechnung; es giebt für die consequente Logik gar keinen Mittelweg — entweder es muß, um Eigenthum und Familie zu retten, das Prinzip der absoluten materiellen Unabhängigkeit, oder es muß, um diese zu vollziehen, Eigenthum und Familie aufgegeben werden. Die Utopisten von Plato bis auf das vorige Jahrhundert und der Socialismus und Communismus der Gegenwart mit ihren Utopien auf der einen Seite, die Rechtsphilosophie von Aristoteles bis zum heutigen Tage mit ihren Systemen auf der anderen Seite, bilden dafür den historischen Beleg und den logischen Beweis zugleich. Bei jenen beiden Punkten ist die alte Idee der Freiheit und Gleichheit an ihrer Grenze angelangt, und eine ganz neue Bewegung auf einem neuen Gebiete beginnt.

Und nun gehen wir einen Schritt weiter. Was sind denn jene beiden Begriffe und Thatsachen des Eigenthums und der Familie? Erfüllen sie sich mit dem Leben des Individuums? Haben sie den ganzen Inhalt ihrer Bedeutung bethätigt, wenn sie die Einzelnen entweder unabhängig und äußerlich glücklich, oder abhängig und arm gemacht haben? Im Gegentheil; die Lehre von der Gesellschaft zeigt, daß alle Ordnung der Gesellschaft zuerst auf dem Besitze und dem Nichtbesitze beruht; daß aller Gegensatz der Klassen auf Besitzen und Nichtbesitzen hinausläuft; daß aller gesellschaftliche Organismus innerhalb dieser Klassen wieder durch das Maß und die Art des Besitzes bestimmt wird. Die Darstellung der industriellen Gesellschaft, wie sie hier vorliegt, lehrt, daß das Kapital nur eine besondere Art des Besitzes überhaupt ist, und daß der Kapitalbesitzer

eben darum nur eine besondere Gestalt der herrschenden Klasse der Gesellschaft bildet. Was greift daher jener Zweifel an Eigenthum und Familie an, was vernichtet jene Consequenz der abstracten Freiheitsidee, die Eigenthum und Familie aufhebt? Offenbar nicht mehr ein einzelnes Prinzip, sondern vielmehr das Prinzip, auf welchem überhaupt die gesellschaftliche Ordnung beruht; es ist die Aufhebung alles dessen, was wir die Gesellschaft nennen. Und in der That folgt das, wenn wir den tieferen Inhalt der Gesellschaft, wie ihn die Lehre von derselben zeigt, betrachten, wiederum nicht willkürlich und zufällig, sondern mit vollem Rechte, mit voller Nothwendigkeit. Denn was war das Prinzip jener Gesellschaft? Die Gesellschaft war und ist die Unfreiheit, die Unterordnung, die Abhängigkeit des Einzelnen von dem Einzelnen; in allen Formen, in allen Consequenzen ist stets die Gesellschaft unfrei, und sie ist es durch den Besitz und Nichtbesitz. Setze ich daher die Idee der vollendeten Freiheit, so muß ich, indem ich die Unfreiheit aufhebe, nothwendig auch das Eigenthum und die Gesellschaft aufheben; ich muß eine ganz andere Ordnung menschlicher Dinge setzen, und wenn ich auch mit Plato die Republik in ihrer Wahrheit nur im unbekannten Jenseits, mit Rousseau sie nur bei den Göttern, mit Morus sie nur in den nie gefundenen Ländern der Welt suche, immer muß ich in ihr weder Eigenthum noch Familie finden.

Dies ist daher, wenn auch nur der negative, so doch der nothwendige Inhalt aller Ideen, welche sich in irgend einer Gestalt die Idee der Freiheit und Gleichheit in ihrer vollen Verwirklichung unter den Menschen zu irgend einem Bilde ausmalen, mag dies nun ein logisch durchgeführtes oder ein sinnreich erdachtes sein. Und hier wollen wir kurz das Gebiet berühren, das innerlich dem Folgenden nahe verwandt, äußerlich ihm dennoch durchaus fremd geblieben ist. Das ist das Gebiet der Utopien. Die Utopien, deren erste die platonische Republik ist, enthalten eben ein solches, die Idee der menschlichen Glückseligkeit und Freiheit verwirklichen des Bild der menschlichen Gemeinschaft, das ohne Eigenthum

und ohne Familie, und mithin auch ohne Gesellschaft dasteht. Alle diese Utopien haben aber niemals einen praktischen Einfluß gehabt; selbst der Socialismus, der ihnen am nächsten verwandt ist, zeigt in seinen beiden Hauptlehren auch nicht die geringste Spur einer Bekanntschaft, vielweniger eines Einflusses jener Utopien auf ihre Systeme, und wenn sie daher auch als die einsamen Wegweiser an der Bahn der abstracten Freiheitsgedanken sich durch Jahrhunderte hindurch erhalten und oft genug erneuert haben, so haben sie doch für die Geschichte der Gesellschaft durchaus kein praktisches Interesse. Wir lassen sie daher hier zur Seite, um den Charakter der Ursprünglichkeit, der dem französischen wie dem englischen Socialismus zukommt, nicht zu trüben; auch haben sie ohne uns schon treffliche und gründliche Darstellungen gefunden, von denen wir an diesem Orte doch nur ein kurzes und wenig förderndes Bild geben könnten. Gewiß ist das, daß die Bewegung, von der wir jetzt zu reden haben, keinerlei Beziehungen zu ihnen hat; selbst Morelly's Werke, die man zu den communistischen Vorläufern der französischen Theorieen der Neuzeit gerechnet hat, gehört zu dieser Klasse; auch er ist ohne alle Bedeutung vorüber gegangen; und es ist darum wichtig, nicht beide Gruppen jener Ideen zu eng zusammen zu stellen, weil man eben dadurch leicht in den Fehler L. Reybaud's — den vielleicht bei ihm unabsichtlichen — verfällt, mit der praktischen Bedeutungslosigkeit der Utopisten die hohe Bedeutsamkeit der Socialisten zu verdunkeln.

Wenn aber demnach Utopien und Socialismus innerlich sich nahe stehen, was ist es dann, das dem letzteren eine praktische Bedeutung verleiht, der jene stets entbehrt haben?

Die ewige, lebendige Wechselwirkung vom Gedanken und Leben erfaßt auch hier unsere Darstellung. Es ist wahr, jene Gedanken und Zweifel sind große und mächtige Gewalten; allein um in der äußeren Welt zu gelten, was sie in der inneren sind, dazu bedürfen sie eines Körpers, in dem sie lebendig werden. So lange sie diesen nicht haben, sind sie in der Wirklichkeit nicht vorhanden; die Fragen, welche sie enthalten,

werden an das positive Leben erst dann gestellt, wenn sie in einem machtvollen Leibe verkörpert, Herren der Gewalt dieses ihres Leibes geworden sind. Wird ihnen dieses leibliche Dasein nun gegeben, so muß es in der Gesellschaft, durch die Gesellschaft geschehen; denn die menschliche Gemeinschaft ist Gesellschaft. Sie aber heben, wie gezeigt ward, diese Gesellschaft prinzipiell auf; wie dann ist es möglich, daß sie dennoch als eine gesellschaftliche Frage entstehen? Und wenn dies möglich ist, wie werden sie sich in dieser concreten, von materiellen Elementen beherrschten Gesellschaft gestalten?

Die erste Frage beantwortet sich sofort, sobald man auf die Darstellung der industriellen Gesellschaft zurückblickt. Wir haben gesehen, wie sich der Stand der Nichtbesitzer allmälig zum Proletariat der Gegenwart entwickelt. Das Proletariat ist dadurch nicht mehr bloß der thatsächlich, sondern auch prinzipiell abhängige Stand, daß er überall nicht mehr zum Kapitalbesitze gelangen kann. War daran nun das Kapital als solches, oder war daran die Arbeit als solche schuld? Offenbar keins von beiden. Der Grund jener Unmöglichkeit lag vielmehr darin, daß alles Kapital als persönliches Eigenthum auftritt. Was also erscheint als der Grund und Boden, auf dem jenes Proletariat mit all seiner Unfreiheit und seinem Elend in der industriellen Gesellschaft emporwächst? Nicht die Industrie, nicht das Kapital, sondern das persönliche und erbliche Eigenthum ist es, aus dem zwar die Herrschaft des Einen, aber auch die Unfreiheit der Andern hervorgeht. Einmal in diese Richtung hineingetrieben, heften sich daher diese Gedanken fest in dem Geiste des Proletariats; er wird der Mittelpunkt seines Wissens und Wollens, und so geschieht es, daß jener Zweifel an Eigenthum und Familie allmälig in dem Proletariate der industriellen Gesellschaft seinen mächtigen, allgegenwärtigen und thatbereiten Körper findet.

Und wenn es nun gewiß ist, daß jede streng consequente Auffassung der abstracten Gleichheit und Freiheit nothwendig bei jenem Zweifel anlange, und eben so nothwendig um jener Freiheit und Gleichheit willen

jene beiden Grundlagen aller Gesellschaft aufheben muß, so ergiebt sich, daß der Uebergang dieser Gedanken in das Proletariat, und daß die Negation von Recht und Familie durch dieselben gleichfalls eine unvermeidliche Nothwendigkeit ist. Dies ist daher der erste und allgemeinste Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Gegensatzes in der industriellen Gesellschaftsordnung; eben so nothwendig wie diese ein Proletariat in sich erzeugt, eben so unvermeidlich ist es, daß dieses Proletariat im Laufe seiner Entwickelung zu einem Punkte gelangt, wo es von dem industriellen Prinzip der Freiheit und Gleichheit aus die Negation von Recht und Familie als sein Prinzip aufstellen muß.

Dies ist die ernste Wahrheit, an deren Grenze gerade die Julirevolution das neue, rein volkswirthschaftliche Frankreich gestellt hat. Niemals ist ein verhängnißvollerer Gedanke in die Gesellschaft hinabgestiegen, niemals ein gewaltigerer Feind der Gesellschaft selber entstanden. Und daß wir uns es nicht verhehlen; nicht Frankreich allein bietet diese ernste Erscheinung dar, sondern ihre Nothwendigkeit liegt eben in dem Wesen der industriellen Gesellschaft als solcher. Wenn das Obige einen beweisenden Werth hat, so möge man ihn darin finden, daß es die Unvermeidlichkeit eben dieser Ideen in der industriellen Welt nachweist, damit man, den Feind kennend, zu rechter Zeit ihm auf seinem eigenen Gebiete begegne. Denn aus denselben Grundsätzen ergiebt sich zugleich die Constellation, unter welcher der Zeitpunkt eintreten muß, in der jene Ideen lebendig werden. Dies geschieht dann, wenn einerseits die Kapitalverhältnisse so fixirt sind, daß thatsächlich die bloße Arbeitskraft nicht mehr zum Kapitalbesitze gelangen kann, so daß eben dadurch die Klasse der Arbeiter zu einem Stande wird, und wenn zugleich die Staatsgewalt, die sich in den Händen des Kapitals befindet, der Unfreiheit dieses Standes sich nicht mehr annimmt. Durch beides wird die Lage des Proletariats hoffnungslos, denn es fehlt ihm alsdann sowohl das eigene Mittel, sich zu helfen, als die äußere Hülfe durch den Staat. Alsdann wendet sich die Idee der Freiheit und Gleichheit, die stets das Prinzip der

industriellen Gesellschaft bleibt, der Basis dieser Gesellschaft, dem Rechte und der Familie unvermeidlich zu, und der Zeitpunkt ist gegeben, wo die niedere Klasse der Gesellschaft den Kampf gegen die obere, durch den Kampf gegen jene beiden Grundbestände ihrer Herrschaft, durch die Negation von Eigenthum und Familie, beginnt.

Dies mithin ist der Anfang der socialen Bewegung in der industriellen Gesellschaft, der Inhalt des Geistes im Proletariat, der sich gegen die bestehende Ordnung wendet. Ob richtig oder nicht richtig, ob klar oder unklar, ob verzeihlich oder verbrecherisch, das kann hier zunächst gleichgültig sein; das Entstehen jener Negation im Proletariat ist nicht mehr eine bloße Thatsache, es ist ein nothwendiges Gesetz in der Entwickelung der industriellen Gesellschaft, und wo und wie immer eine industrielle Gesellschaft in der Weltordnung vorkommt, da wird sie unabwendbar mit dem Proletariate zugleich jene Gedanken, und mit jenen Gedanken den Kampf der niederen Klasse mit dem Entstehen der höheren Klasse selber erzeugen. Das aber ist kein Kampf mehr wie ein anderer, bei dem es sich um bestimmte und erreichbare Macht- oder Besitzverhältnisse handelt; es ist ein Kampf im Herzen der Gesellschaft, ein Kampf um die Existenz der Gesellschaftsordnung überhaupt, wie er noch nie dagewesen, ein Kampf, der ganz neue Elemente entwickelt, und dessen Ende, wo er einmal ausgebrochen ist, kein menschliches Auge mehr absehen kann. Und vor diesem Kampfe stehen wir jetzt. —

— Giebt es denn keinen Grundsatz, der diesen Kampf, dessen Grund ein absoluter Gegensatz und dessen Ziel ein absoluter Widerspruch ist, als einen abwendbaren zeigt? Gewiß; aber dieser Grundsatz muß angewendet werden, ehe das Element wirklich erzeugt ist, das ihn unvermeidlich macht. Jener absolute Gegensatz der industriellen Gesellschaft beruht nämlich, um es kurz zu sagen, nicht in dem Dasein einer arbeitenden Klasse, die kein Kapital hat, sondern darin, daß diese Klasse durch die früher dargelegten Verhältnisse zu einem erblichen Stande wird. So lange die Abhängigkeit der Arbeit vom Kapitale nicht erblich ist, so lange

ist jener Kampf vielleicht nur in den abstracten Ideen, gewiß nicht mehr in der Gesellschaft vorhanden. Hier liegt die Aufgabe der industriellen Gesellschaft und ihrer Staatsgewalt; doch ist es nicht unsere Sache, dies Gebiet der socialen Reform zu betreten. Gewiß ist das, daß Nordamerika, obwohl eine rein industrielle Gesellschaft enthaltend, eben darum noch keinen socialen Kampf zu bestehen hat, weil noch immer der Arbeiterstand zum Kapitalistenstande übergehen kann; gewiß ist nicht minder, daß, so wie diese Möglichkeit aufgehört hat, der innere Frieden der Vereinigten Staaten gleichfalls aufhören wird, nicht früher, aber, daß man es jenseits des Oceans nicht vergesse, auch nicht später! — gewiß ist endlich, daß in Europa und namentlich in Frankreich seit der Julirevolution das Proletariat zu der Erkenntniß gekommen ist, daß ihm diese Möglichkeit fehle, und daß es daher ein Stand geworden. Mit dieser Gewißheit beginnt der sociale Kampf und sein erstes Zeichen ist jene, in mehr als einer Form seit der Julirevolution auftauchende Negation des persönlichen Eigenthums und der Familie.

Somit stehen wir, indem wir alle dieser Richtung angehörigen Erscheinungen nunmehr darzustellen haben, nicht auf einem theoretischen, auch nicht auf einem politischen, sondern wiederum auf dem Boden der socialen Bewegung. Das und nichts anderes ist die ungeheure Bedeutung jener Theorien und jener Revolten, auf welche seit nunmehr acht Jahren auch Deutschland mit Ernst und nicht ohne Bangen seinen Blick gerichtet hat. Damals mußten wir es wiederholen und immer wiederholen, daß man jene Systeme und scheinbar so ganz unsinnigen Prinzipien des Socialismus und Communismus, die man wenig kannte und gar nicht beachtete, als hochwichtige historische Thatsache, als Symptome einer furchtbaren Krankheit der europäischen Welt zu betrachten habe, betrachten müsse, wenn man nicht waffenlos in den Kampf der Gesellschaft, den sie wie Feuerzeichen andeuteten und herbeiriefen, hineingestürzt werden wollte. Jetzt ist es Keinem mehr zweifelhaft, daß dem so gewesen. Die Zeit hat sich erfüllt; der sociale Widerspruch ist zum offenen Kampfe

geworden; die Systeme und Theorien haben ihre Zeit gehabt, und die Waffen haben für den Augenbick entschieden. Aber auch darüber wird sich Niemand mehr freundliche Illusionen machen — diese Entscheidung ist eben nur für den Augenblick da. Der Funke glüht unter der Asche, und früh oder spät wird derselbe Kampf noch einmal ausbrechen. Noch ist kein innerer Abschluß dem äußeren gefolgt; noch besteht das Proletariat; noch hält es jene Negationen als seine Glaubensartikel fest, und noch ist daher die Frage eine im mächtigsten Sinne des Wortes praktische: was denkt sich denn dies Proletariat als Ausführung dieses Prinzipes, was will es von der Gesellschaft, nach welcher Ordnung der Dinge ringt es denn?

Offenbar, jene Negation von Recht und Familie ist zwar mächtig dem Bestehenden gegenüber, aber sie vermag doch nicht als reine Negation eine neue Gesellschaft zu erbauen. Es muß im Proletariate irgend etwas Positives neben jener Negation stehen; was ist denn dies Positive, oder welches ist die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft, die es mit seinem Kampfe gegen die Besitzenden an die Stelle der industriellen Gesellschaftsordnung setzen will? Das ist die erste natürlichste Frage, mit der man sich demselben zuwendet. Und wenn jene Negation der Anfang der neuen socialen Bewegung ist, mit den sie sich von der bisherigen Auffassung von Freiheit, Gleichheit, Besitz und Staat ablöst, so ist der positive Inhalt seiner geistigen Arbeit offenbar die erste positive sociale Bewegung, die aus der industriellen Gesellschaft hervorgeht. Diese aber nennen wir mit ihren eigenen Namen Socialismus und Communismus.

Socialismus und Communismus sind daher nicht bloß geschichtliche Thatsachen aus einer nunmehr abgeschlossenen Epoche; sie stehen vielmehr zu den gegenwärtigen Bewegungen in demselben Verhältniß, in denen im vorigen Jahrhundert Rousseau, Mably, Helvetius, Condorcet, Diderot und andere zu der politischen Revolution des Jahres 1789 standen. So wenig wie diese genau die Idee jener Männer verwirklichte, so wenig hat die sociale Revolution von 1848/49 sich streng an die Ver-

wirklichung der Ideen der Socialisten und Communisten gehalten; allein so gut wie jene der Revolution des vorigen Jahrhunderts ihren philosophischen und wissenschaftlichen Hintergrund, die Klarheit des einzelnen Gedankens, die Schärfe der Kritik und die Wärme der Ueberzeugung gaben, so gut reicht auch der Socialismus und der Communismus in das verflossene Jahr hinein, und seine Tragweite wird noch weit über diese Epoche unserer verwirrten Gegenwart hinausreichen. Dadurch haben sie ihre praktische Bedeutung neben ihrer historischen; die Betrachtung wird unwillkürlich auf sie zurückgeworfen, als auf die Wurzel der socialen Revolution, die unser folgender Theil darzustellen hat, und darum gehören sie mit all ihren Verkehrtheiten und Unmöglichkeiten der Geschichte der socialen Bewegungen, deren erster positiver Ausdruck sie gewesen sind.

Das ist es mithin, was hier unsere Aufgabe bildet, nachdem wir den Gegensatz der industriellen Gesellschaft, das Prinzip des Proletariats, und die Nothwendigkeit seines Kampfes gegen die Grundlage der Gesellschaftsordnung überhaupt dargelegt haben. Es ist der Socialismus und Communismus, als der positive Inhalt der Ideen des, gegen das Kapital und seine Herrschaft zunächst, dann aber gegen Eigenthum und Familie selber kämpfenden Proletariats. Und ehe wir nun zu diesen Erscheinungen als einzelnen übergehen, möge es uns verstattet werden, jenen inneren Zusammenhang in dem successiven Auftreten dieser Erscheinungen, das, was wir die Logik der Geschichte nennen möchten, zur klareren Uebersicht des Einzelnen und als dem, alles Besondere in sich resumirenden allgemeinsten Standpunkt hier kurz zu bezeichnen.

2) Die Auffassungen und Abschnitte der socialen Bewegung.

Die großen Männer aller Zeiten und aller Fächer haben das gemein, daß sie, die alltägliche Menge überragend, stets die ersten Strahlen der neu sich erhebenden Tage, in welche sich das Leben der Menschheit theilt, empfangen. Oft in fast wunderbarer Weise; ehe noch eine äußere Spur gegeben ist, bewegen schon die Fragen ihr Gemüth und ihren Geist, die

erst nach ganzen Menschenaltern in die Menschheit hinabsteigen. Das sind die schönsten, die großartigsten Bilder, welche die Geschichte hat; es ist etwas Feierliches in dieser Einsamkeit ihrer Arbeiten für die Zukunft. Hier ist es, wo wir den allgemeinen Gedanken, der die Welt bewegt, in der engen Werkstatt der einzelnen Menschenbrust mit all seiner Gluth, mit all seiner Kraft arbeiten sehen; hier ist es, wo die edlere Natur des Menschen in ihrem reinsten Lichte erscheint; er fühlt, daß er mit seiner strebenden That die Wahrheit bloß um ihrer selbst willen ohne Lob und Lohn und Liebe zu vertreten hat; er setzt, gehoben und getragem von dem reinen Hauch des höheren Lebens, sein Aeußerstes daran, ihr würdiger Verkündiger zu sein, und wenn diese so verhöhnten und niedergetretenen Zeugen derselben eben dadurch die Macht des Wahren ehren, so ehrt das Wahre auch sie wieder, indem jede Wahrheit ihren ersten Lehrern stets gestattet, einen tieferen Blick in ihren Inhalt zu thun, als Allen, die ihnen folgen. Und so geschieht es, daß wir fast immer auf der Grundlage eines wahrhaft neuen und mit begeisterter Ueberzeugung aufgefaßten Gedankens ganze Weltanschauungen oft großartigster Natur entstehen sehen, die anfangs verspottet und übersehen, um so bedeutsamer werden, je näher die große geistige Thatsache, auf der sie ruhen, dem concreten Leben rückt. Nun freilich sind diese Systeme die Lösung der Fragen, aus denen sie hervorgingen; wie sie nur in ihren Entdeckern entstanden, so genügen sie auch nur diesen ganz; aber nie durchforscht man sie auch, ohne um fruchtbringendste Erkenntniß reicher geworden zu sein. Denn in ihnen wie in dem Samenkorn der Pflanze ist potentiell die ganze Zukunft, das ganze Leben der Idee enthalten, der sie unterthan waren; und jeder klare Geist und jedes offene Gemüth ist ein fruchtbarer Boden für diesen, von reiner Hand ausgestreuten Samen.

So ist es geschehen mit all den großen Bewegungen, welche das religiöse, das kirchliche, das sittliche, das wissenschaftliche, das politische Leben der Menschheit ergriffen haben; so ist es auch geschehen mit den socialen Bewegungen unserer Zeit. Ehe noch an den Begriff der Gesellschaft

gedacht ward, ehe noch nach der Revolution des vorigen Jahrhunderts aus den Trümmern der feudalen Ordnung auch nur der Anfang einer neuen Gesellschaft seine ersten Umrisse erkennbar gezeigt, sehen wir in Frankreich zwei Männer erstehen, die zum ersten Male mit der ganz unmittelbaren Gewißheit der innigsten Ueberzeugung den Widerspruch erfassen, den die noch kaum begründete industrielle Gesellschaft erst nach zwanzig Jahren in sich auszubilden bestimmt war, den Widerspruch zwischen dem Proletariate und den Kapitalisten, zwischen Kapital und Arbeit. Wir sehen sie mit diesem Widerspruche ringen, ihn durchforschen, sein Prinzip entdecken, und mit ungeheurer Arbeit in der Einsamkeit ihres Geistes auf dieses Prinzip Systeme erbauen und verfolgen, die wohl ihr Andenken berühmt, aber nicht ihr Leben glücklich machen konnten. Diese beiden Männer sind St. Simon und Fourier, die wir die Socialisten im eigentlichen Sinne des Wortes nennen. Sie sind die Vertreter des Gliedes in der Kette der socialen Bewegung, das stets dem Praktischen vorausgeht, der rein theoretischen oder wissenschaftlichen Auffassung. Der Werth ihrer Systeme in der Lösung jener Frage ist für diese ihre Bedeutung fast gleichgültig. In allen Bewegungen gleicher Natur hat die wissenschaftliche Epoche vor allen Dingen die Aufgabe, den Widerspruch und die Forderungen der Zeit den Völkern zum Bewußtsein zu bringen. Das geschieht immer nur durch ein System; denn ein System kann man nur in seinem Prinzipe erkennen und angreifen; und das Prinzip der beiden Systeme St. Simon's und Fourier's ist eben der sociale Widerspruch der industriellen Gesellschaft und seine Aufhebung durch die Aufhebung dieser Gesellschaft selber. St. Simon und Fourier, fast gleichzeitig auftretend und unmittelbar neben einander wirkend, bilden daher in natürlicher Weise den ersten Abschnitt in der Bewegung der Gesellschaft, welche durch die äußere und innere Scheidung des Proletariats vom Kapital hervorgerufen wird.

Während sie Jahre lang ungehört und unverstanden an ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß arbeitend dastanden, wuchs aus der industriellen

Gesellschaft allmälig das Proletariat mit seinem Bewußtsein von seiner Abhängigkeit und seinem wachsenden Elend hervor, als die niedere Klasse der Gesellschaft. Es ist gezeigt worden, daß das Prinzip des Staats die Staatsgewalt drängt, sich dieser Klasse anzunehmen; es ist aber auch gezeigt, daß und wie die höhere Klasse der Gesellschaft die Staatsgewalt daran hindert. Das erste Aufdämmern jenes Bewußtseins im Proletariat trieb es daher, von der Staatsgewalt Hülfe zu fordern. Diese aber, im Constitutionalismus der herrschenden Klasse unterworfen, wies es ab. Da mußte sich der Sinn der niederen Klasse von der bestehenden Staatsordnung abwenden; um eine neue gesellschaftliche Stellung zu erreichen, begann sie, auf eine neue Staatsordnung zu denken, und so entstand die politische Epoche in dieser socialen Bewegung, deren Hauptausdruck der Republikanismus war. Diese Epoche geht von 1830 bis 1834, wo sie beginnt der folgenden socialen zu weichen. Und dieser Wechsel war ein durchaus naturgemäßer.

Denn die politische Entwickelung ist, wie das gleichfalls schon gesagt worden ist, stets bedingt durch die Vertheilung der gesellschaftlichen Güter und Klassen. Niemand weiß das besser, als wer jener entbehrt, und darum in diesen einen niederen und nicht glücklichen Platz einnimmt. Wo daher die politische Bewegung die niedere Klasse aufregt, da folgt stets über kurz oder lang eine Rückwendung dieser letzteren auf jene socialen Elemente. Die Vertheilung der Güter, die Grundlage der politischen Ordnung, wird zur Aufgabe des Nachdenkens und der Bestrebungen des Proletariats. Und da nun nach der Ordnung der industriellen Gesellschaft, wie gezeigt ward, der Gedanke des Proletariats mit Nothwendigkeit sich negirend gegen Eigenthum und Familie erhebt, so entsteht in ihm die Ueberzeugung von einer, auf der Aufhebung beider beruhenden neuen gesellschaftlichen Ordnung. Damit beginnt nach der Epoche des Republikanismus die des Communismus, das dritte Glied oder die dritte Richtung in Entwickelung des geistigen Lebens jenes Widerspruches der industriellen Gesellschaft, den wir oben beschrieben haben.

Diese communistische Epoche hat nun wiederum stets zwei Haupttendenzen, deren tieferes Wesen wir unten näher darlegen werden. Sie ist entweder eine rein materialistische, indem sie die Vollendung ihrer Ideen als ein durch die Natur der wirklichen Dinge gegebene, daher mit dem individuellen Verstande vollkommen erkennbare und um seiner logischen Nothwendigkeit willen absolut wahre fordert. Oder sie ist eine religiöse, indem sie den geoffenbarten oder auch selbst angeschauten Willen der Gottheit als Bewahrheitung ihrer Prinzipien und Consequenzen predigt. Aus beiden Grundrichtungen entwickeln sich verschiedene Systeme und verschiedene Bewegungen; beide haben aber als gemeinschaftlichen praktischen Berührungspunkt den Grundsatz, daß die Verwirklichung der höchsten Idee der persönlichen Vollendung nur durch die Aufhebung des Eigenthums und der Familie möglich ist! Das sind die beiden Grundgestaltungen des Communismus.

Allein je weiter nun Socialismus und Communismus dringen, desto klarer wird der Satz, daß nicht einmal eine erhebliche Besserung der Lage der niederen Klassen, vielweniger die Vollziehung ihrer Ideen möglich ist, so lange die höchste Gewalt in öffentlichen Dingen, der Staat, in den Händen Derer bleibt, die ein entscheidendes Interesse daran haben, daß die Ordnung der bestehenden Gesellschaft nicht geändert werde. Alle Diejenigen daher, die sich der Hebung der niederen Klasse zugewandt, fangen an, ihre Blicke wieder auf den Staat zu richten. Und zwar treibt das Gesetz des Verhältnisses zwischen Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung sie, wenigstens eine Aenderung der ersteren zu fordern, um den Ideen, welche in der letzteren entstanden sind, ein Organ zu geben. Wie man nun sich das gedacht und wie man darnach gestrebt, soll unser Werk zeigen. Mit dieser Richtung aber beginnt dann der letzte Theil in den geistigen Bewegungen der Gesellschaft, die reformistische Bewegung. Mit ihr fängt gleichsam der Kreislauf der socialen Bewegung aufs Neue bei dem politischen Elemente wieder an, aber sie ist reicher und tiefer als der reine Republikanismus, und indem sie zugleich das Gebiet der socialen

Reform berührt, rückt sie unter allen dem praktischen Ausgangspunkte des socialen Widerspruches unserer Zeit am nächsten. Sie bildet den Uebergang vom Socialismus zum wirklichen Leben, und sie ist es denn auch gewesen, welche die letzte Revolution vor allen möglich gemacht hat.

Das nun sind die Hauptrichtungen, in denen von jenem, im industriellen eigentlichen Proletariate unvermeidlichen, Zweifel an Eigenthum und Familie aus, sich die Gedanken und Forderungen des Proletariats bewegen. Sie bilden die positiven Consequenzen dieses Zweifels, und diese positive Natur derselben ist es mehr noch als die negative, welche dem Proletariate ein selbstständiges geistiges Leben gegeben hat. Denn während es an jener Negation erkannt hat, was es nicht ist, lernt es an diesen Lehren, was es zu hoffen, zu fordern, zu erstreben hat. Erst durch sie ist es eine Macht, denn erst durch sie hat es einen Willen. Sie sind der wirkliche Leib jener Negation; sie arbeiten in mannigfachster Weise demselben Ziele entgegen, und von ihnen aus erst wird der ganze Ernst der gegenwärtigen Lage Europa's, die ganze Bedeutung des Gegensatzes in der industriellen Gesellschaft, und endlich die ganze Tragweite der letzteren, nicht unerwartet eingetretenen französischen Revolution klar werden. Sie sind zunächst Thatsachen der Vergangenheit, denn die Zeit der abstracten Systeme und Theorien ist vorbei, wie mit dem Jahre 1789 die Zeit der Rousseau und Mably vorbei war; aber sie sind zugleich die großen Wegweiser der Zukunft unserer heutigen Gesellschaftsordnung, die gewaltigen Mahner daran, daß wir nunmehr nicht länger zaudern, sondern selbstständig an der Besserung der Lage unserer Gesellschaft arbeiten, damit nicht die sonst unvermeidliche rohe Gewaltthat die edelsten Güter der Menschheit zugleich mit dem göttlichen Keime derselben, der Freiheit und der wahren Entwickelung des Menschengeschlechts, zu vernichten komme.

In diesem Sinne, wenn auch nicht ganz in dieser Form, haben wir vor Jahren zum ersten Male versucht, den Blick des verständigen Deutsch-

lands auf jene Erscheinungen zu lenken. Der Grundgedanke ist derselbe geblieben, aber es ist durch die furchtbare Bewegung der letzten Zeit, die die rein theoretische Epoche abgeschlossen und die praktische begonnen hat, das Ganze ein klareres, sich mehr erfüllendes, bewußteres Ganze geworden. —

Zweiter Theil.

Der Socialismus.

Der Socialismus.

Ehe wir zu den einzelnen Systemen des Socialismus übergehen, möge es uns gestattet sein, einige Bemerkungen über den Begriff des Socialismus vorauf zu senden, die wir an die deutsche Wissenschaft und den deutschen Geist insbesondere richten möchten.

Wir Deutschen sind durch unsere ganze geistige Erziehung gewohnt worden, alle Dinge in ihrer wissenschaftlichen, das ist systematischen Ordnung aufzufassen. Wir verstehen sie gewöhnlich erst dann ganz, wenn sie ihren Platz in dem Systeme gefunden haben, durch welches hindurch wir die Dinge betrachten. Und so wie daher eine neue bedeutende Thatsache auftritt, so drängt uns Individualität und Gewohnheit, ihr diesen systematischen Platz anzuweisen. Es hat das sein Großes und Gutes, es hat aber auch seine Nachtheile. Doch darüber soll hier nicht gestritten werden. Wir wollen nur die Anwendung auf die Erscheinung des Socialismus machen.

Dasjenige Gebiet, welchem aller Socialismus ohne Frage angehört, ist das der Staatswissenschaft. Es ist wahr, daß auf den ersten

Blick die socialistischen Theorien fast als leere Träume unwissenschaftlicher Köpfe dastehen, und nur durch ihre Wunderlichkeit und durch ihr praktisches Verhältniß zum Proletariat Beachtung zu fordern scheinen. Allein den tieferen Beobachtern ist es nicht entgangen, daß ihnen allerdings etwas Bedeutenderes zum Grunde liegt, und daß der nachhaltige Einfluß, den sie ausgeübt, am Ende doch darin besteht, daß sie der Erkenntniß des menschlichen Lebens ein neues Gebiet, wenn auch nicht schon gewonnen, so doch angewiesen haben. Das aber ist das Wesen und der Werth systematischer Wissenschaft, daß sie für dies Neue ein Maß seiner Bedeutung eben in seinem Verhältniß zu dem bisher Erworbenen besitzt; und es war deshalb nothwendig und natürlich zugleich, daß sich die strengere Wissenschaft von vorne herein bestrebt hat, der socialen Frage und ihren Bearbeitungen ihren Platz in dem System der Staatswissenschaft anzuweisen.

Allein diese Bestrebungen haben bisher wenig für die systematische Ordnung genützt. Es ist im Gegentheil sogleich einleuchtend, daß das bisherige System für den Socialismus, und mehr noch für den Communismus, keinen rechten Platz hat; daß vielmehr trotz der anerkannten hohen Bedeutung beider Erscheinungen dieselben dennoch nur als ein Anhang und Zusatz der bisherigen Wissenschaft dastehen, die man weder füglich übergehen, noch auch recht organisch in die alte Ordnung einreihen konnte.

Es ist unsere Absicht, den Grund dieses Verhältnisses in wenig Worten hier darzulegen, und auf den Platz hinzudeuten, den namentlich der Socialismus in der Wissenschaft Deutschlands zu fördern hat.

Wenn man vom Socialismus, als einer wissenschaftlichen Erscheinung redet, so muß man zuerst zwei durchaus verschiedene Gesichtspunkte trennen. Indem man das nicht gethan, hat man eine wissenschaftliche Auffassung desselben theils erschwert, theils unmöglich gemacht.

Der Socialismus ist zuerst eine historische Thatsache, die in den äußeren Verhältnissen ihren Anlaß und ihre Bedeutung findet; und von diesem Gesichtspunkte aus gehört derselbe in aller Form, in welcher er erscheint, der

Geschichte. Für die Geschichte ist sein System als solches das Untergeordnete; das Wichtige ist dagegen hier sein Einfluß auf dieselben Verhältnisse, aus denen er entsprungen ist.

Diesen historischen Platz des Socialismus aber kann man nur dann finden, wenn man in der Staatsgeschichte die Geschichte der Gesellschaft sucht. Weil man dies bisher nicht gethan, hat man auch jene rein geschichtliche Bedeutung des Socialismus bald ganz übersehen, bald zu einseitig, bald aber auch zu hoch angeschlagen. Es ist die Aufgabe der bisherigen Darstellung gewesen, eben diese historische Bedeutung des Socialismus in ihrem rechten Lichte und ihrem wahren Umfange zu zeigen. Wir fügen daher hierüber nichts weiteres hinzu.

Der Socialismus aber ist zugleich ein wissenschaftliches System. Und es fragt sich daher, welchen Platz derselbe in dem bisherigen Systeme der Staatswissenschaft fordert, welchem Theile er angehört.

Wir setzen voraus, daß man ihm überhaupt diesen Platz nicht mehr verweigert. Nachdem Männer wie Robert Mohl, Roscher, Stahl und andere ihn anerkannt, werden wohl nur Wenige ihn aus der Reihe der Staatswissenschaften auslassen wollen.

Hier nun ist das Gewöhnliche, daß man ihn der Frage nach der Verarmung, der Massenarmuth, dem Proletariate, beiordnet, und ihn als eine Theorie zur Hebung dieser Zustände ansieht.

Allein betrachtet man seine historische Bedeutung, so wird es leicht klar sein, daß dieses nicht ausreicht. Denn er entsteht nicht erst aus dem Proletariate, sondern mit ihm, er umfaßt nicht bloß das Proletariat, sondern die ganze Gesellschaft. Unzweifelhaft gehört er einem ganz anderen Gebiete. Und dies Gebiet kann uns nur sein allgemeinstes Prinzip anzeigen.

Wir haben dies Prinzip schon in der Einleitung aufgestellt. Der Socialismus, mit der industriellen Arbeit entstanden, hat zuerst den Widerspruch der Idee der Persönlichkeit mit der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit erkannt und ausgesprochen. Es hat von

dieser Erkenntniß aus den Grundsatz aufgestellt, daß die Arbeit als freie Bethätigung der Persönlichkeit, von dieser Herrschaft frei, daß sie im Gegentheil bestimmt sein müsse, ihrerseits das Kapital zu beherrschen, das heißt, allein zu bestimmen, in welcher Weise das Einkommen vertheilt werden solle.

Da nun das Kapital nur als Eigenthum existirt, und als Eigenthum die Wirthschaft und das Leben der Familie bestimmt, so ist der Socialismus nothwendig zu dem weiteren Satze hingedrängt, daß die Arbeit nicht bloß das Kapital, sondern auch Eigenthum und Familie beherrschen müsse; und zwar in der Weise, daß Eigenthum und Familie, wenn sie mit dieser Alleinherrschaft der Arbeit über Kapital und Einkommen in Widerspruch stehen, aufzuheben sind.

Indem nun aber die ganze Ordnung der menschlichen Gemeinschaft auf Eigenthum und Familie beruht, so wird mit jenen Sätzen zugleich die ganze Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufgehoben. Und da endlich alle Verfassung des Staats wiederum aus dieser Ordnung der menschlichen Gesellschaft hervorgeht, so folgt aus ihnen auch die Aufhebung aller bisherigen Staatsordnung.

Auf diese Weise hat das erste Prinzip des Socialismus denselben dahin getrieben, mit dem Kapitale in seiner heutigen Gestalt zugleich die Gesellschaft und den Staat zu negiren. An ihre Stelle hat der Socialismus daher ein Anderes setzen müssen. Er hat es versuchen müssen, eine auf der Arbeit allein beruhende Ordnung des Besitzes, mit ihr die der Gesellschaft und des Staates aufzustellen. Und diese systematische Entwickelung der Idee des Kapitals, des Eigenthumes, der Familie, der Gesellschaft und des Staates unter der Herrschaft der Arbeit ist eben der Socialismus.

Der Socialismus hat daher das hohe Verdienst, zuerst das Verhältniß der Arbeit zur freien Persönlichkeit zum Bewußtsein gebracht, und auf diesem Wege das Dasein und die Macht einer Gesellschaftsordnung unter den Menschen, so wie ihren Gegensatz zu jener Idee der freien

Persönlichkeit erkannt zu haben. Er heißt eben darum mit Recht der Socialismus, weil er zuerst von der menschlichen Gesellschaft als einer, von bestimmten Gesetzen und Elementen beherrschten Ordnung sprechen gelehrt hat. Er ist durch die unmögliche Gesellschaft, die er aus seinem einseitigen Prinzip heraus aufgestellt und zuerst gefordert hat, der Begründer aller Erkenntniß der wirklichen Gesellschaft, ihres Begriffes und ihrer Bewegung.

Das ist ohne Frage dasjenige im Socialismus, was, abgesehen von seiner rein historischen Bedeutung, seine Stellung in der Wissenschaft, seinen eigentlichen Begriff setzt. Und jetzt wird es klar sein, welcher Platz ihm im Systeme der Wissenschaft gebührt. Er ist darnach nicht ein Theil einer der bisherigen Zweige derselben. Er ist in der That ein Theil der Wissenschaft der Gesellschaft, die bisher selber noch keinen Platz gefunden hat.

Allein eben indem der Socialismus auf diese Weise sich außerhalb aller Grundlagen des Bestehenden hingestellt fühlt, erkennt er die Nothwendigkeit, die Bewahrheitung seines Prinzips in der Harmonie desselben mit dem Höchsten, was der Mensch zu erkennen oder zu ahnen vermag, zu suchen. Von dem bloßen Systeme der Gesellschaft wendet er sich daher der Gottheit zu, und sucht in seiner Anschauung derselben das Prinzip für das, was er auf Erden verwirklichen will, die göttliche Bestimmung des Menschen. Hier hat der französische Socialismus besonders in Frankreich einen mächtigen Einfluß gehabt. Denn er hat nicht bloß die katholische Welt über das Wesen der Gottheit denken, sondern er hat sie dies Wesen der Gottheit in dem auch dem gemeinen Verstande praktischen Gebiete, dem Gebiete der Arbeit und des Genusses suchen gelehrt. Die Bestimmung der Menschen, die er als die göttliche setzt, wird dadurch auf den höchsten Ursprung zurückgeführt; sie ist nicht mehr bloß eine Gleichheit und Freiheit der Menschen, sondern sie ist die Herstellung des göttlichen Reiches auf Erden, und zwar durch die Herrschaft der Arbeit. Die Ordnung der Gesellschaft durch diese wird daher von diesem Stand-

punkte zu einer Beglückung und Erlösung des Menschengeschlechts durch die Arbeit. So wird der Socialismus aus einer bloßen Wissenschaft zu einer Lehre vom Wesen der Gottheit, aus ihr zu einer Religion; und daher geschieht es, daß sich aus dem einzelnen socialistischen System der Regel nach Sekten bilden, wenn nicht das industrielle und kritische Moment, wie bei Fourier, es bei der bloßen Lehre von der Gottheit stehen läßt.

Ist das aber der Fall, so muß sich der Socialismus, statt eine bloße Theorie der Gesellschaft zu bleiben, alsbald über alle höchsten Gebiete des Daseins ausbreiten; denn alle stehen mit der Bestimmung des Menschen in engster Verbindung; entweder sie dienen ihr, oder sie beweisen sie.

Wenn es wahr ist, daß die Beglückung und höchste Vollendung der Menschen durch die Arbeit das absolute Ziel aller göttlichen Bestimmung des Menschengeschlechts ist, so kann auch die bisherige Geschichte nichts andres sein, als der bestimmte, wenn auch nur noch unvollkommene Ausdruck jener Bestimmung. Die Geschichte bietet daher den ersten natürlichen Beweis für die Richtigkeit des socialistischen Prinzips; der Socialismus erfaßt diese Geschichte in seiner Weise, und je tiefer er sein eigenes Prinzip auffaßt, desto zuversichtlicher geht er sogar über die bisherige Geschichte in die noch unbekannte Zukunft des menschlichen Geschlechts hinein. So entsteht die socialistische Geschichtsphilosophie. Wir werden zeigen, wie sich dieselben nach den einzelnen Systemen gestaltet. Immer aber bleibt ihnen das Verdienst, zum ersten Male von einer Geschichte der Gesellschaft geredet, und zu dieser mächtigsten aller Behandlungen der Geschichte den ersten Anstoß gegeben zu haben. Doch auch bei der Geschichte bleibt das System nicht stehen.

Der Mensch überhaupt begreift die Welt nur in so weit sie seiner Bestimmung dient. Wird das Bewußtsein dieser Bestimmung aber lebendig und stark in ihm, so beginnt er die Bestätigung dieser erwachenden Ueberzeugung auch außer sich in dem Daseienden, dem Gebiete der Natur zu suchen. Jedes Ich, zum Bewußtsein seiner selbst kommend, setzt sich

als Mikrokosmus, in der Gewißheit, daß das All in jedem Punkte seinen Mittelpunkt hat. Die Idee der Bestimmung des Menschen zur Freude im äußeren Genuß kann sich auf die Organisation der Arbeit als ihre einzige That beschränken; allein je tiefer sie sich selber zu ergründen sucht, desto weiter wird ihr Gebiet werden; ja einmal über jene Grenze, die bald als eine enge erscheint, hinübergeschritten, muß sie es versuchen, sich mit dem ganzen Leben der Welt zu messen, und sich in ihr wiederzufinden. Denn sie selbst, jene Bestimmung, erscheint, als unmittelbar gegebene, als die dem Menschen anerschaffene, mithin als der Wille des Schöpfers, das Gesetz Gottes; ihre Verwirklichung soll sie in der daseienden Welt erhalten — diese muß daher, geschaffen von demselben Gott, für sie, zu ihrem Dienste geschaffen sein; und erst indem der Gedanke dieses findet, hat er die wahre Bestätigung für seinen ersten absoluten Satz, das Dasein jener Bestimmung selber. So erhebt sich der Socialismus zur Weltanschauung, und hier vermag er es, einen Platz unter den mächtigsten Philosophieen in Anspruch zu nehmen, dessen ihn nicht die Armuth seiner Grundidee, sondern das Mißverhältniß seiner Ausführung zum wirklichen Leben, und unverständiges oder böswilliges Mißverstehen bisher beraubt hat. Es ist des tiefsten Interesses werth ihm mit St. Simon durch die Geschichte, oder mit Fourier durch die Gesetze der natürlichen productiven Kräfte zu folgen, wenn man im Stande ist, Einzelheiten über das Allgemeine zu vergessen. Ich nenne hier diese beiden Namen zusammen; nicht als ob sie einander benutzt — ja auch nur recht gekannt hätten; aber in Beiden ist doch derselbe Gedanke thätig, wenn er auch in Beiden tief verschiedene Gestaltungen seines Lebens hervorruft. Auf dem Punkte, zu dem sie sich erheben, erscheint die Organisation der Industrie nur noch als ein Ein Moment unter tausend andern, die unter ihren Händen wach werden. Es ist sehr leicht, ihnen nicht zu folgen, und fast leichter noch sie zu tadeln und zu verspotten. Dennoch ist in ihren Systemen eine wahre Entwicklung gewonnen; es ist hier zum ersten Male dem Genusse eine, wenn auch zu gewaltige Stelle in der Welt angewiesen. Aber

es trifft sie Beide eben in ihrem gemeinschaftlichen Charakter selbst dasselbe Mißgeschick: das Volk, das sie zu begreifen seinem Wesen nach bestimmt ist, mag des Begreifens Mühe und Frucht nicht, und vor dem, das sie zu erkennen vermöchte, haben sie von vorne herein Unrecht. —

Doch ist diese Anschauung der gegebenen Welt nicht das letzte Gebiet, das jene Idee umfassen muß, wenn sie sich wahrhaft erfüllen soll. Die Bestimmung des Menschen enthält, in ihrem tiefsten Wesen begriffen, nicht allein die Wahrheit, die Bestimmung der ihn umgebenden Welt für ihn, sondern zugleich die Wahrheit dessen, was er zu thun hat in derselben, die Moral. Denn was ist sittlich, wenn nicht die Erfüllung des Zweckes, für den mich Gott erschaffen? Was ich meiner Bestimmung gemäß thue, das thue ich gemäß dem Willen Gottes; eine zweite Moral giebt es nicht, als die, die dieser Satz enthält. Daher gelangt der Socialismus, nachdem er einmal seinen Grundgedanken festgestellt hat, nicht bloß zu einer Weltanschauung, sondern zugleich zu einer Moral des Genusses, dem Grundsatze der Berechtigung des Fleisches; und die Organisation der Industrie, die er will, ist ihm nicht allein wahr durch die Bestätigung, die sich in Natur und Geschichte findet, sondern sie setzt sich zugleich selber als die praktische Moral, als Wille Gottes für die Handlungen der Menschen. —

Damit nimmt nun der Socialismus eine hochwichtige Stelle ein auf zwei Gebieten zugleich; in der Geschichte der Philosophie und in der Vergleichung der deutschen und französischen Volksthümlichkeit. Wenn wir die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts in einem Resultate zusammenfassen wollen, so erscheint sie als negativ gegen alle höhere Bestimmung des Menschen, die ihre Verwirklichung nicht schon auf der Erde finden kann. Dieses Resultat, die Verneinung des Glaubens an Gott, Staat und Kirche, setzt sich positiv in dem Gedanken des Intérêt personel; wie Voltaire der Hauptwortführer der nur negirenden Schule ist, so ist Diderot der Philosoph des Intérêt personel, und sein größter Nachfolger ist Helvetius. Das von Descartes gefundene absolute Ich sucht und fin-

det seinen Platz in der materiellen Welt, während ihm in Deutschland sein Reich im Gebiete des Gedankens angewiesen wird. Diderot und Helvetius haben eine analoge Bedeutung für Frankreich, wie Kant und Fichte für Deutschland; denn in dem Intérêt personel wird die Formel gesucht für die absolute Berechtigung des Ich und seiner That in der Sphäre des Erscheinenden, dem geschichtlichen Ich, dem materiellen, staatlichen, bürgerlichen Menschen gegenüber. Diesen Gedanken übergiebt das vorige Jahrhundert dem gegenwärtigen; allein es ist derselbe in dieser Gestalt noch nicht zu seiner wahren Ausbildung gelangt. Denn in dem Begriff des Intérêt personel liegt nur das einzelne Ich; es hat die Arbeit des Geistes noch einen Schritt zu thun, um von dem gewonnenen Punkte aus die Allheit der Menschen zu umfassen, und ihre Organisation zu ordnen.

Der Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts, zerstörend für die staatsrechtlichen Verhältnisse, ist wesentlich aufbauend in der Philosophie. Der Geist des deutschen Volkes, zum Bewußtsein seiner Einheit gebracht, eilt vorauf, und entwickelt mit rascher That eine Fülle kühner und starker Systeme. Die nationale deutsche Auffassung des Ich ist die logische; es sucht sich dieselbe begrifflich in Natur und Geschichte wieder zu erfassen; bald geht sie über die Grenze des Einzelnen hinaus und bildet eine Organisation des Zusammenlebens der Menschen, gebaut auf jene Logik. In der durch diese Auffassung des selbstbewußten Ich gebildeten Gestalt der Einheit der Menschen zeigt sich vor Allem die Volksthümlichkeit der deutschen Anschauungsweise in ihrer praktischen Seite. Als die höchste Aufgabe Aller erscheint der Staat, und die praktische Philosophie, die Moral und die Sittlichkeit fassen sich zusammen in der Rechtsphilosophie. So ist es diese, die in Deutschland die Idee des Ich, wie sie dem deutschen Volksgeiste vorschwebt, zur thatsächlichen Vollendung bringt; mit ihr ist der Schritt geschehen, dessen der Gedanke des Individuums bedurfte, um sich in der Allheit der Menschen zu vollziehen. Das ist die wahre Bedeutung der Philosophie des Rechts in der Geschichte, und der

Grund, warum durch sie so manches Große erreicht, und von ihr so manches Größere erwartet wird. Denn das Finden ihres Prinzips und ihrer Entwicklung ist nicht bloß eine Errungenschaft des Geistes überhaupt, sondern zugleich eine nationale That des deutschen Volkes.

Wo aber ist nun, wenn wir auf Frankreich hinblicken, diese Vollziehung des französischen Grundgedankens in einem praktischen Systeme? Man wird nicht erwarten, daß wir auf die Geschichte der Philosophie selbst eingehen; aber die Antwort auf unsre Frage liegt nahe. Sie ist nur in dem zu finden, was wir als Socialismus bezeichneten. Man lasse sich dadurch nicht irre machen, daß die bisherigen einzelnen socialistischen Systeme weder das ganze Gebiet, das sich ihnen hier öffnet, umfassen, noch auch in den Feldern, wo sie auftreten, alle Fragen ergründen oder alle Behauptungen erweisen. Das Wesentliche ist hier eben das, daß sie für Frankreich das sind, was unsre Rechtsphilosophie für Deutschland ist, der Punkt, wo die Anschauung des inneren Lebens der Menschen und der Natur sich zu einem praktischen Systeme gestaltet, und aus dem Begreifen des Seins sich das Gesetz des Sollens entwickelt. Damit hat der Socialismus eine ihm eigne Stelle in der Geschichte der französischen Philosophie, als das Analogon der deutschen Philosophie des Rechts; zugleich aber als Beweis für die tiefe Verschiedenheit der beiden Völker in der Aufgabe, die sie für die Weltgeschichte zu lösen haben. —

— So ist der Socialismus, obgleich seinem Begriffe nach nur ein System der Gesellschaft, scheinbar weit über die Grenzen seines nächsten und eigentlichen Gebietes hinausgegangen. Aber ist das zufällig, daß sich diese Bewegung desselben stets wiederholt, wo der socialistische Gedanke sich zu einem Systeme entwickeln will? Oder liegt nicht vielmehr der tiefere Grund derselben gerade in dem Wesen des Gegenstandes, den er zu erforschen strebt?

In der That, was ist denn diese Gesellschaft an sich, für welche der Socialismus seine besondre Auffassung darlegt? Sie ist nicht bloß eine Thatsache, auch nicht bloß ein gemeinsames Leben wie der Staat. Sie ist vielmehr die Ordnung, welche dem Einzelnen seine irdische Bestimmung, das Maß der Vollendung seiner individuellen Persönlichkeit überhaupt mit festem Gesetze anweist. Und wenn nun jeder Gedanke auf diese individuelle Persönlichkeit zurückkommen muß, wenn selbst der Glaube und die Liebe den Einzelnen als das wahre Ziel aller göttlichen Arbeit in der Menschheit ansehen, wie sollte dann nicht auch das ganze Gebiet des äußeren Daseins, Geschichte, Natur, äußere That des Menschen, in dem Einzelnen und seiner Bestimmung sein wahres höchstes Leben haben? Ist das aber der Fall, wird sich dann die Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft in allen ihren bewegenden Kräften und Elementen ohne eine Auffassung der ganzen Welt des Materiellen und des Gedankens und ihrer Beziehung zu ihr denken lassen?

Nein. Der Socialismus hat, indem er eine ganze Weltanschauung aus dem Prinzipe der Arbeit entstehen läßt, zum ersten Male die Forderung gestellt, das ganze äußere Leben der Welt in seinem Verhältniß zur höchsten Bestimmung des Individuums zu denken; er hat damit die große Wahrheit zuerst angedeutet, daß die Gesellschaft der Menschheit nicht bloß eine gegebene Ordnung derselben, sondern daß sie vielmehr in ihren verschiedenen Gestalten und Prinzipien diejenige Form ist, in welcher sich die Bestimmung der ganzen äußeren Welt, nach welcher sie der Vollendung des Einzelnen dienen soll, organisch bethätigt. Die einzelne Gestalt der Gesellschaft ist demnach nichts andres als die bestimmte Stufe, welche dies Gesetz in seiner Entwicklung erreicht hat. Und hier ist es, wo der Socialismus der höchsten, würdigsten Auffassung der natürlichen Welt und ihres Verhältnisses zur Idee der Persönlichkeit, dem wahren Begriffe des irdischen, äußeren Lebens zuerst die Bahn gebrochen hat.

Es ist wahr, das Meiste bleibt zu thun. Aber der Ernst und die Tiefe, mit der die Lehrer des Socialismus nach ihrem Ziele gestrebt haben, würden auch mit größeren Irrthümern in dieser so viel irrenden Welt den Denkenden versöhnen! —

Die Socialisten.

I.

St.-Simon und die St.-Simonisten.

I. Saint-Simon.

Erste Lebensepoche. — Bis 1797.

„Stehen Sie auf, Herr Graf, denn Sie haben große Dinge zu vollbringen.“ Mit diesen Worten ließ sich in seinem siebzehnten Jahre der junge Graf Claude Henri de Saint-Simon wecken. Und in der That, Wenigen in Frankreich schien eine durch äußere Stellung und inneren Drang des Vorwärtsstrebens mehr begünstigte Zukunft bestimmt zu sein. Geboren zu Paris den 17. October 1760, leitete er seinen Ursprung von Karl dem Großen her, als Nachkömmling der Grafen von Vermandois, die direct von ihm abstammen. Sein Vater war der Graf von Saint-Simon, der Sohn des berühmten Herzogs Saint-Simon, der am glänzenden Hofe Ludwigs XIV. eine so bedeutende Rolle spielte, und dessen Memoiren noch gegenwärtig eine eben so umfassende als interessante Quelle der französischen Geschichte seiner Zeit bilden. Der Enkel desselben war einziger Erbe eines großen Namens und eines nicht minder bedeutenden Vermögens. Der Titel eines Herzogs, eines Pairs von Frankreich und

Granden von Spanien waren ihm bestimmt, so wie ein jährliches Einkommen von fünfhundert tausend Franken. Die besten Lehrer Frankreichs wurden ihm gegeben, unter ihnen d'Alembert, dessen tiefe philosophische Richtung in dem Geiste des lebendigen Knaben eine unauslöschliche Liebe für höhere Wissenschaft zurückließ. Nichts ward versäumt, ihn zu bilden, und nichts fehlte ihm, um diese Bildung geltend zu machen. So trat er in seinem siebzehnten Jahre ein in das öffentliche Leben. Manche Erwartungen hatte er rege gemacht; hinter keiner gedachte er zurückzubleiben.

Zuerst trat er in den militairischen Dienst, nach der Sitte jener Zeit, und ging mit Bouillé nach Amerika, um unter Washington für die Freiheit der neuen Welt zu fechten. In diesem Kriege, dessen Bedeutung er übrigens wohl begriff, ward es ihm zuerst klar, daß sein innerer Beruf ein anderes Ziel suche, als kriegerischen Ruhm. „Der Krieg als solcher", sagt er, „interessirte mich nicht, nur der Zweck dieses Krieges ergriff mich lebendig, und ließ mich ohne Widerwillen seine Arbeit ertragen. — Mein Beruf aber war es nicht, Soldat zu sein; ich fühlte mich zu einer sehr verschiedenen, ja ich darf sagen gerade entgegengesetzten Weise der Thätigkeit hingezogen. Den Gang des menschlichen Geistes zu begreifen, um alsdann für die Vervollkommnung der Civilisation zu arbeiten, das war der Zweck, den ich mir vorsetzte."*) Er verließ den Dienst schon 1779, und kehrte 1783 zurück nach Frankreich, nachdem er vergeblich versucht, den Vicekönig von Mexiko für einen großen Kanalbau zur Verbindung der beiden Weltmeere zu interessiren. Sein Plan ward nur kühl aufgenommen, und Saint-Simon damit der europäische Continent als die Heimath seiner Arbeiten angewiesen.

*) Die Citate sind, wenn wir nicht besonders die Schrift anführen, aus den „Fragments de l'histoire de sa vie écrite par lui-même" vor den Oeuvres de Saint-Simon publiés par Olinde Rodrigues. Paris 1841.

Zurückgekehrt in sein Vaterland, ward er schon in seinem drei und zwanzigsten Jahre zum Oberst befördert. Dennoch sagte ihm das Leben in der Garnison nicht zu, und er gab die Zukunft, die er mühelos auf diesem Wege gefunden hätte, vor der auf, die er sich selber zu schaffen hoffte. Noch hatte aber dieselbe in ihm keine bestimmte Gestalt gewonnen; nur drängte es ihn, großartige Unternehmungen zu suchen. Er reiste 1785 nach Holland, um eine vereinigte französisch-holländische Expedition gegen die englischen Colonien in Indien zu entwerfen; sein Vorschlag fand Beifall. Bouillé sollte Befehlshaber sein, Saint-Simon erhielt eine bedeutende Stelle; da zerfiel das Unternehmen durch die Ungeschicklichkeit des französischen Gesandten in Holland, und Saint-Simon ward aufs Neue gezwungen, ein anderes Feld seiner Thätigkeit zu suchen.

Er säumte nicht. 1786 nach Frankreich zurückgekehrt, ging er schon im folgenden Jahre nach Spanien, um dem Gouvernement einen Plan zur Vollendung eines Kanals von Madrid bis zum Meere vorzulegen. Man erkannte die Richtigkeit seiner Ansichten, und wollte mit Ernst beginnen, als die französische Revolution ausbrach und die gewaltige Erschütterung Europa's jede andere kräftige Anstrengung der Nationen und Staaten verschlang. Auch dieser Plan ward vergessen.

Doch war dies weder der einzige noch der härteste Schlag, mit dem ihn die Revolution traf. In die vordersten Reihen des alten Adels gestellt, konnte er dem trüben Schicksale desselben auf keine Weise entgehen. Sein ganzes, selbst für jene Zeit des Reichthums unter den ersten Familien großes Vermögen ging verloren; seine Titel, seine Stellung und seine Zukunft stürzten mit dem ancien régime zusammen. Dennoch vermochte er schon damals ohne Klage wie ohne Vorurtheil das Geschehene aufzufassen. „Die Revolution hatte begonnen, als ich nach Frankreich zurückkehrte; ich wollte keinen Theil an ihr nehmen, weil ich auf der einen Seite die Ueberzeugung hatte, daß das ancien régime nicht aufrecht erhalten werden konnte, auf der andern aber von der destructiven Tendenz mich zurückgestoßen fühlte." So wandte er sich der Seite zu, nach der

ihn Liebe und Bedürfniß hinzogen. Er begann finanzielle Speculationen zu versuchen, und sein unternehmender Sinn, reich an Plänen für Andere, so lange er in ihnen nichts weiter gesucht hatte, als einen Gegenstand seiner Arbeitslust, verließ ihn nicht, als es galt, für sich selber mit der eignen Thätigkeit zu sorgen. Der Verkauf der Nationalgüter war damals schwierig zu bewerkstelligen, aber gewinnreich für den, den Glück und Muth begünstigten. Saint-Simon wandte sich diesem Geschäft zu, und füllte damit sieben Jahre seines Lebens aus, von 1790 bis 1797; wir dürfen ihm glauben, wenn er behauptet: „ich würde reich sein, wenn meine wissenschaftlichen Arbeiten mich nicht die pekuniären Interessen hätten vergessen lassen." Scheinbar ganz seinem Geschäfte hingegeben, begleitet ihn dennoch der Gedanke an ein höheres Ziel auf jedem Schritte. Er arbeitet, um den Reichthum zum zweiten Mal zu erwerben, den die Revolution ihm genommen; aber nicht um des Reichthums willen. Er wünscht das Vermögen, „aber ich wünschte es nur als Mittel. Ein großes industrielles Etablissement zu organisiren, eine wissenschaftliche Schule für die Bildung zu gründen, mit einem Wort, beizutragen zum Fortschritte der Wissenschaft und zur Verbesserung des Looses der Menschheit; das waren die wahrhaften Aufgaben meines Ehrgeizes," sagt er von sich; und möge man über seine Theorien urtheilen wie man wolle, so ist sein Leben selbst der Beweis, daß er hierin wenigstens weder seinen Muth noch seine Aufrichtigkeit überschätzt hat. So kommen ihm mitten unter der Einförmigkeit seiner commerziellen Aufgaben die beiden Gewalten zum Bewußtsein, die sein Leben bestimmen, und ihm eine schwere, aber inhaltreiche Laufbahn da zu bereiten begannen, wo Andere mit dem Ziel ihres Lebens abgeschlossen, und den Kreis gezeichnet haben, den sie erfüllen mögen oder müssen. Denn jene ernste wissenschaftliche Richtung und der glühende Durst nach Ruhm ließen ihm bei seinem rein materiellen Geschäfte keine Ruhe; beiden zugleich konnte er nicht entsprechen. Es galt eine kühne Entscheidung, das Eine oder das Andere für immer aufzugeben; und derselben Kraft, die die Frage in ihm geweckt,

ward ein leichter Sieg. Er vertauschte das gewinnreiche Comptoir für das ruhige Zimmer des philosophischen Forschers, und von jetzt an erst beginnt der Theil seines Lebens, der nicht mehr ihm allein angehört.

Seit 1790 war er in dem Verkaufe von Nationalgütern mit dem Grafen von Redern associirt gewesen. Als dieser auf seine weitaussehenden Pläne zur Errichtung großer industrieller Unternehmungen nicht eingehen wollte, trennte er sich von ihm, und das gemeinschaftliche Vermögen ward getheilt. Saint-Simon erhielt als seinen Antheil 144,000 Fr. Er beklagt sich bitter über seinen Associé, und behauptet, daß ihm nicht genug geschehen sei; Reybaud sagt, der Rest sei verloren gegangen. Jedenfalls ward die Trennung vollzogen, und Saint-Simon schied für immer aus dem Handelsstande, der ihm zu praktisch oder dem er zu theoretisch geworden.

Zweite Lebensepoche. — Bis 1802.

Dem eignen innern Drange frei gegenüber gestellt, an der Schwelle der eigentlichen Arbeiten seines Lebens, steht er jetzt da; die wechselnden Ereignisse haben ihm noch keine Zeit gelassen, sich über sich selber ganz klar zu werden; jetzt aber gilt es zu wissen, was er will, und von der festen Bestimmung dieser Aufgabe hängt ihre Erreichung ab. Er ist nicht mehr jung, den Vierzigen nahe; soll er ein Neues noch anstreben, so muß es vor Allem klar vor ihm liegen, denn zum Suchen hat er keine Zeit mehr übrig.

„Sobald ich mit dem Grafen von Redern gebrochen hatte“, sagt er, „faßte ich den Plan, der menschlichen Erkenntniß eine neue Bahn zu brechen, die physico-politische Bahn. Ich faßte den Plan, die Wissenschaft einen allgemeinen Schritt thun zu lassen, und der französischen Schule die Initiative zu geben.“

Und welches ist nun diese physico-politische Wissenschaft, die er als eine neue und allgemeine erdenken will? Allgemeiner, unbestimmter, ja hoffnungsloser läßt sich kaum eine Sphäre hinzeichnen für die

Arbeit des Denkens. Wo ist hier der Punkt des Beginnens? Welcher Zweifel ist es in der schon durcharbeiteten Sphäre des Wissens, den er zu lösen den Beruf fühlte? Er wußte es nicht; planlos stürzt er sich in die Unendlichkeit der Wissenschaften hinein, fremde Führung verschmähend, die eigne nicht besitzend. Und dafür, für diese gestaltlose Leere des unbestimmten Anderswollens konnte ein besonnener Mann alles schon Erworbene aufgeben, und die nahe Erreichung größerer Güter verschmähen?

Dennoch wird man nicht verurtheilen wollen, was man nicht unterlassen kann. Saint-Simon gehört zu Denen, die das Glück haben, zweimal eine Zeit der Jugend zu durchleben; wer aber möchte einen solchen Reichthum nicht eher beneiden als anklagen? Und vollends wenn man wie Saint-Simon, obwohl die Zukunft des Gedankens noch dunkel in der Ferne verschwindet, doch mit Klarheit seinen gegenwärtigen Standpunkt überschaut. „Ich hatte große Schwierigkeiten zu überwinden", schreibt er. „Schon hatte mein Kopf von seiner Empfänglichkeit verloren; ich war nicht mehr jung. Aber auf der andern Seite genoß ich eines großen Vortheils: lange Reisen, der Umgang mit fähigen Leuten, die ich gesucht und gefunden; eine erste Erziehung, von d'Alembert geleitet, eine Erziehung, die ein so enges metaphysisches Netz über mich ausgespannt hatte, daß keine wichtige Thatsache ihm entschlüpfte u. s. w." So besaß er neben dem Bewußtsein seiner schwierigen Aufgabe den Glauben an seine eigne Kraft; und das ist die Gewalt desselben, daß er uns, wenn er nur zugleich wahr und lebendig ist, unbewußt auf den Weg führt, den der innere Beruf von uns fordert. Freilich, was jene physico-politische Wissenschaft eigentlich sei, vermochte er nicht zu sagen. Er suchte, ohne selbst den Ort zu wissen, wo er zu suchen habe, aber in der Ueberzeugung, daß in dem Alten und Bekannten ein geheimer Schatz verborgen läge, den er nur zu heben brauche, um den Urreichthum des Wissens zu besitzen. Dieses Suchen, diese Resultatlosigkeit mitten in angestrengter Arbeit ist der Charakter dieser ersten wissenschaftlichen Periode seines Lebens. Es ist eine zweite Erziehung, die er durchmacht, in der er selber zugleich Zög-

ing und Führer ist. „Ich mußte beginnen“, schreibt er, „mit dem Studium der physischen Wissenschaften, um ihren gegenwärtigen Standpunkt zu bestimmen, und mich von dem Gange zu überzeugen, in welchem ihre Entdeckungen gemacht waren.“ Diese Studien begann er von vorne an, und mit Besonnenheit, wenn gleich zum Theil auf einem mehr materiellen als wissenschaftlichen Wege. Er miethete eine Wohnung der polytechnischen Schule gegenüber, und machte Bekanntschaft mit den Lehrern derselben, indem er zugleich ihre Vorlesungen besuchte; 1801 zog er in die Nähe der medicinischen Facultät, und trat mit den Physiologen in Verhältniß; drei Jahre lang arbeitete er auf diesen Feldern, den großen Herrn im Schüler zeigend, indem er die Professoren an sich zog, anstatt zu ihnen zu gehen. „Gute Tafel, guter Wein, viel Dienstwilligkeit für die Professoren, denen meine Börse offen stand, verschafften mir alle Erleichterung, die ich wünschen konnte.“ So studirte er nicht ohne Kosten, aber auch nicht ohne Vortheil, zuerst die Mathematik und die Wissenschaften der Naturlehre, dann die der organischen Welt, um festen Fuß auf diesen Gebieten zu fassen.

Allein ein zweiter großer Theil war mit diesen Arbeiten noch nicht erschöpft. Es mangelte ihm die Bekanntschaft der beiden Nachbarvölker, und die Kenntniß des Zustandes der Wissenschaft in denselben. Der Frieden von Amiens machte es ihm möglich, England zu besuchen. Er ging über den Kanal, um zu sehen, „ob die Engländer sich damit beschäftigten, die Bahn zu öffnen, die er zu betreten unternommen hatte. Ich brachte, fährt er fort, von diesem Lande die Gewißheit mit, daß seine Einwohner ihre wissenschaftlichen Arbeiten nicht dem physico-politischen Ziele zuwendeten, und daß sie keine neue Grundidee verfolgten.“ Nicht viel besser geht es dem zweiten Lande, das er besucht. Kurze Zeit nachher ging er nach Genf, und durcheilte einen Theil Deutschlands. Der deutsche Geist weht den noch in sich selber unvollendeten Socialisten von ferne an, und obwohl wir keine bestimmte Spur finden von dem Eindruck, den die deutsche Philosophie in seiner Weltanschauung zurückgelassen, so fühlte er

dennoch, daß jenseits der französischen Grenzen sich ein Leben rege, dem eine große Zukunft bevorstehe. „Ich brachte aus diesem Lande die Ueberzeugung mit, daß die allgemeine Wissenschaft hier noch in der Kindheit stehe, weil sie auf mystische Prinzipien gegründet ist. Die science générale ist noch in der Kindheit in Deutschland, aber sie wird gewiß in kurzer Zeit große Fortschritte in demselben machen, weil diese große Nation leidenschaftlich sich dieser wissenschaftlichen Richtung zuwendet. Noch hat sie nicht den rechten Weg gefunden, aber sie wird ihn finden, und dann mächtig vorwärts schreiten." — Man habre nicht mit Saint-Simon, daß er das deutsche Leben in seinem innersten Kern nur ahnt, nicht versteht, und die philosophischen Prinzipien mystische Anschauungen nennt. Gehört doch die ganze Kraft unsres eignen Geistes dazu, in der Tiefe, zu welcher wir hinabgestiegen sind, uns nicht selber in Mysticismus und bodenlose Phantasieen zu verlieren! Saint-Simon ist im Gegentheil der einzige Franzose, der es wagt, neben dem Glanze seiner eignen Nation die Bedeutung der deutschen nicht zu übersehen. Und wenn es klar ist, daß er sich selber noch nicht begriffen, wie mag man fordern, daß er ein ganzes Volk, und ein solches, begreife?

Bald kehrt er von seinen Reisen zurück, um nun auf immer seinen Wohnsitz in Frankreich aufzuschlagen. Er hatte jetzt mit raschem Schritt fast alle Sphären praktisch durchlebt, in denen sich das menschliche Leben bewegt. Ererbter Reichthum und der Glanz eines großen Namens, Umgang mit den Gelehrten, Bekanntschaft mit dem Leben der Höfe, eigene commerzielle Thätigkeit, Besuch der Länder zweier Welttheile, ja selbst das Handwerk des Krieges reihen sich nach einander zum Ganzen seiner Lebensgeschichte zusammen. Dennoch gab es für ihn noch unbekannte Felder, und der dunkle Gedanke seiner science générale trieb ihn, auch diese zu betreten. Es blieb ihm noch die Ehe und das Leben der bloß auf Vergnügen sinnenden großen Welt übrig. In beide stürzte er sich zugleich hinein; was er hier dachte und wollte, läßt sich nicht treffender als mit seinen eignen Worten wiedergeben. Er verheirathete sich 1801 mit einem

Fräulein von Champgrand. „Ich habe die Ehe benutzt als ein Mittel, um die Gelehrten zu studiren, was mir für die Ausführung meiner Unternehmung nothwendig schien. Denn um die Organisation des wissenschaftlichen Systems zu verbessern, ist es nicht genug, den Standpunkt des menschlichen Wissens zu kennen; man muß gleichfalls die Wirkung erfassen, die die Ausbildung in der Wissenschaft auf Die hervorbringt, die sich ihr hingeben; man muß den Einfluß schätzen können, den diese Beschäftigung auf ihre Leidenschaften, ihren Geist, das Ganze ihrer Moral und ihrer einzelnen Theile hervorbringt," sagt er. Die Zeit seiner Ehe war zugleich die Zeit, in der er sich allen Vergnügungen hingab. Bälle, Gesellschaften, offne Tafel füllten die Tage aus, die dieser kurze Zeitraum umfaßt. Zwölf Monate lang machte er sein Haus zum Mittelpunkt aller Vergnügungen, und diese mangeln in Paris Keinem, der sie zu suchen Lust, und ihre Kosten zu ertragen das Vermögen hat. Was er in diesem, von ihm selber hervorgerufenen Strudel wollte und that, charakterisirt Louis Reybaud eben so richtig als schön. „Ruhig in der Mitte dieses Geräusches, Andere beurtheilend ohne beurtheilt zu werden, Gastronom, Weltmann, Verschwender, aber mehr durch System als Neigung, lebte Saint-Simon in Einem Jahre fünfzig Jahre; er stürzte sich in das Leben, anstatt hinein zu schreiten, um vor der Zeit die Weisheit des Greises zu erlangen; er gebrauchte und mißbrauchte Alles, um einst Alles in seine Berechnungen aufnehmen zu können; er impfte sich die Krankheiten des Jahrhunderts ein, um später ihre ganze Physiologie bestimmen zu können. Es war ein vollkommen experimentales Leben; es von dem gewöhnlichen Gesichtspunkte aus beurtheilen zu wollen, wäre Thorheit gewesen." — Daß Saint-Simon wirklich auf einem Standpunkte stand, auf dem er auch durch das ungeregeltste Leben nicht mehr verloren gehen konnte, davon zeugen seine eignen Worte. „Wenn ich einen Menschen sehe, der nicht auf der Bahn der allgemeinen Wissenschaft hingestellt ist, und dennoch Spielhäuser und die Orte der Verschwendung besucht und Personen von anerkannt immoralischem Charakter nicht vermeidet, so werde ich sagen:

dieser Mensch richtet sich zu Grunde; er ist nicht zur glücklichen Stande geboren. — Aber wenn dieser Mensch der Richtung der theoretischen Philosophie lebt, wenn es das Ziel seiner Untersuchungen ist, die Scheidelinie, welche die Handlungen trennt und sie in gute und schlechte abtheilt, zu berichtigen, wenn er sich Mühe giebt, die Mittel zu finden zur Heilung der Krankheiten der menschlichen Erkenntniß, welche uns verleiten, Wege einzuschlagen, die uns vom Glücke entfernen, so werde ich sagen: dieser Mensch durchläuft die Bahn des Lasters in einer Richtung, die ihn zur höchsten Tugend führen muß." — Es ist klar, daß dieser Mensch kein anderer ist, als Saint-Simon selbst, und diese Anspielung müssen wir ihm schon vergeben. Allein jene Zeit, die diesem gefahrvollen Wege zur höchsten Tugend gewidmet war, schließt sich schnell ab; nach zwölf Monaten sieht er sich gezwungen, einzuhalten. Und jetzt haben wir wohl ein Recht, nach einem Resultat uns umzusehen; ja Saint-Simon muß es von sich selber fordern. Denn in diesem letzten Theil seiner experimentalen Lebensepoche hat er sich vollständig materiell ruinirt; der Rest der Summe, die er aus seiner Verbindung mit dem Grafen von Redern gezogen, war verbraucht, seine Hoffnung auf eine passende Anstellung in der wissenschaftlichen Welt nicht realisirt, und seine ganze Zukunft hing daher von der Klarheit und dem Werthe des innerlich Erworbenen ab. Er fühlte dies, und versuchte den Reichthum seiner Erlebnisse und Bemerkungen zum ersten Male in einem gemeinschaftlichen systematischen Gesichtspunkte zusammen zu fassen. In seinem zwei und vierzigsten Jahre gab er seine erste Schrift heraus, die „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains." Sie sind zwar zu bizarr, als daß sie im wissenschaftlichen Publikum irgend eine Wirkung oder auch nur einen Kreis von Lesern hätten finden können; aber sie sind es doch, wo er zum ersten Male, wenn auch nur von ferne zeigt, was ihm eigentlich unter seiner „physico-politischen Richtung" oder seiner „allgemeinen Wissenschaft" vorgeschwebt hat. Es ist kein philosophisches System, kein neues Prinzip im Gebiet des Staatsrechts, sondern es ist nichts Anderes, als die Idee, die Zu-

stände der Gesellschaft wissenschaftlich zu erfassen, und ihre Verhältnisse nach absoluten Grundsätzen zu ordnen. Noch ist Alles phantastisch, bodenlos, und von der Wirklichkeit zu entfernt, um schon jetzt auch nur als ein Beginn der wahren socialen Wissenschaft dazustehen; aber es ist doch der Anfang des Anfangs, die entschiedene Richtung, bestimmt gewonnen. Schon hier will er eine neue Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, gegründet auf die drei großen Klassen der Menschen. Die erste ist die der Weisen, zu denen die Künstler gehören, und Alle, welche liberale Ideen haben. „Auf dem Banner der zweiten," fährt er fort, „ist geschrieben keine Neuerung; alle Besitzer, die nicht in die erste hineintreten, schließen sich an die zweite. Die dritte, die sich bei dem Worte Gleichheit versammelt, bildet die größere Masse der Menschheit*)." Diesen drei Klassen sucht er nun in jenen Briefen klar zu machen, daß die Weisen zur Herrschaft bestimmt sind und daß man daher sie in den Stand setzen müsse, sich dem ernsten Studium ohne Sorgen zu überlassen. Dazu schlägt er, gleich im Beginn des ersten Briefes, ein eigenthümliches Mittel vor. „Eröffnet eine Subscription vor dem Grabe Newtons; unterschreibt Alle ohne Ausnahme die Summe, welche ihr wollt. Jeder Subscribent ernenne drei Mathematiker, drei Physiker, drei Chemiker, drei Physiologen, drei Literaten, drei Maler, drei Musiker. Erneuert alle Jahr die Subscription sowohl wie die Ernennung. — Theilt den Ertrag der Unterschriften unter den drei Mathematikern, den drei Physikern rc., welche die meisten Stimmen erhalten haben. — Die Männer von Genie werden alsdann eine Belohnung genießen, die ihrer und eurer würdig ist. — Ihr aber werdet durch diese Maßregel Denen, die für den Fortschritt eurer Erkenntniß arbeiten, Anführer geben." Das ist der eigentliche Grundgedanke dieser ersten Schrift, der er die Formel für die Organisation der Gesellschaft hinzufügt: „die geistige Gewalt in den Händen der Weisen; die zeitliche Gewalt in den Händen der Besitzer; die Gewalt, Diejenigen

*) Lettres d'un habitant de Genève p. 22. (Oeuvres de St.-S. par O. Rodrigues. 1841).

zu ernennen, die die Obliegenheiten der großen Leiter der Menschheit zu erfüllen berufen sind, in den Händen Aller; als Belohnung den Regierenden die Achtung;" aber dieses Resultat wäre doch zu ärmlich, um eines irgendwie bedeutenden Mannes würdig zu erscheinen. Am Ende des zweiten Briefes springt er daher plötzlich über jene, am Ende doch untergeordneten Fragen und Verhältnisse hinweg, und reißt in einem eignen Abschnitt, der ohne Zusammenhang dasteht, unerwartet den Schleier vor den Gestalten hinweg, die sich tief in seinem Innern bewegen. Er hebt an: „Ist es eine Erscheinung? Ist es nur ein Traum? Ich weiß es nicht; aber ich bin gewiß, die Gefühle erfahren zu haben, von denen ich euch Rechenschaft ablegen will." Und jetzt fährt er fort mit der Aufzeichnung einer Weltordnung, die ihm in der Nacht offenbart worden, und deren Grundgedanken in den Anfangsworten enthalten ist. Eine Stimme redet: „Rom wird auf den Anspruch verzichten, die Hauptstadt meiner Kirche zu sein; der Papst, die Cardinäle, die Bischöfe, die Priester werden aufhören, in meinem Namen zu reden. — — Alle, die neue Religionen eingeführt haben, hatten die Macht dazu von mir erhalten, aber sie haben die Anweisungen, die ich ihnen gegeben, nicht gut verstanden. — Vernimm, daß ich Newton zu meiner Seite gesetzt, und daß ich ihm die Leitung der Erkenntniß und den Befehl über die Bewohner aller Planeten anvertraut habe. — Er wird die Menschheit in vier Abtheilungen theilen, die sich die englische, französische, deutsche und italienische nennen werden. Jeder Mensch — wird für den höchsten Rath Newtons und für den seiner Abtheilung unterschreiben. Die Frauen werden zugelassen werden zur Unterschrift; sie werden selbst ernannt werden können *)." In diesem Tone geht die Rede der Stimme fort. Man sieht, trotz der mancherlei Thorheiten, die er nicht verdeckt, daß hier mit unmittelbarer Kraft sich plötzlich seinem Bewußtsein eine ganz neue Welt erschließt; wohl sind noch alle die Gestalten, die sie enthält, unförmlich, und ihre

*) Lettres etc. p. 48—62.

Ordnungen weder klar noch tief, aber er hat für seine Studien jetzt den höchsten Ausgangspunkt gefunden, und die vage Idee der science générale, die er unaufhörlich und selbst in das Maßlose hinein verfolgt, hat hier ihre letzte Aufgabe zum ersten Male erreicht, wenn auch nicht gelöst. Er steht vor der Idee einer neuen Religion, die die Ordnerin des Weltlebens sein soll; in ihr finden sich alle Spuren seiner spätern Ansicht und selbst der seiner Schule im Keime wieder, und selbst der erste Gedanke einer Emancipation der Frauen, der später eins der Hauptthemata seiner Nachfolger ward, ist in ihr enthalten; es ist dies um so merkwürdiger, als in allen folgenden Schriften Saint-Simons diese Berufung der Frauen nicht wieder vorkommt *). Jene Religion aber, die zugleich die letzte Wahrheit der socialen Verhältnisse enthält, ist ihm geradezu eine offenbarte, der er zum Propheten bestimmt ward. „Gott ist es", ruft er im Anfange des dritten Briefes aus, „der zu mir geredet hat. Hätte ein Mensch eine Religion aufstellen können, die erhabener ist als alle, die bestanden haben?" Damit ist die Zeit des suchenden Umherfahrens im äußeren Leben vorbei, und das Ziel in der Entwickelung des inneren ihm gegeben. Seine zweite Lebensepoche hat sich ihm vollendet, und sein Beruf ist von jetzt an ihm ein unabweisbarer, ja ein göttlich bestimmter. Zugleich aber tritt die Veränderung in seinen äußeren Verhältnissen ein, die ihm die letzte und bitterste Erfahrung in der Gesellschaft, die der vollkommensten Armuth und des Vergessenseins bereitete. Diese härteste Probe seines Glaubens war noch übrig; sie bildet den äußern Charakter seiner dritten Lebensepoche.

Jetzt aber, wo Saint-Simon wirklich der höheren socialen Wissenschaft sich entschieden hingiebt, und nach einem Platze in derselben strebt, den er theuer genug erkauft hat, müssen wir zum richtigen Verständniß dieses jedenfalls höchst merkwürdigen Mannes eine ihm eigenthümliche Bedeu-

---

*) Olinde Rodrigues hat deshalb auch gerade diese Stelle in seiner Ausgabe hervorgehoben; er bedurfte in den Schriften seines Lehrers einer Bestätigung seiner Theorie von der Emancipation der Frauen, und diese läßt sich nur hier finden.

tung seiner inneren Entwickelung herausheben. Saint-Simon ist eben dadurch vorzüglich beachtungswerth, daß sich in ihm die Hauptfragen seiner Zeit nicht bloß im Allgemeinen wiederspiegeln, sondern selbst in ihren einzelnen Stufen eine eigne und bestimmte Gestalt in seiner Anschauung hervorrufen. Er unterscheidet sich dadurch wesentlich von Fourier, der von vorne herein sein absolutes Prinzip sucht und aufstellt, unbekümmert um das, was außer ihm sich bewegt, sein System aufbaut, und von ihm aus tadelnd und drohend das Gegenwärtige beschaut. Saint-Simon dagegen, bekannt und bewandert in allen Gattungen der gesellschaftlichen Welt, trägt unbewußt den Typus seiner Zeit mit sich, und wir finden genau den Punkt, den jene erreicht hat, in der Bildung ihres ersten Socialisten mit allen ihren Zweifeln, Unklarheiten und fernen Hoffnungen wieder. Auch in dieser Beziehung sind jene Genfer Briefe eine für die Geschichte nicht ganz bedeutungslose Erscheinung. Wir haben in dem ersten Theile gezeigt, wie nach der Schreckensherrschaft und dem sie befestigenden Prinzip der abstracten Gleichheit der Besitz wieder in seine Rechte einzutreten sucht, und allmälig die Scheidung von Besitzenden und Nichtbesitzenden die Stellung einnimmt, von der aus sie die ganze Geschichte der Gesellschaft des französischen Volkes beherrschen wird. Aber eben in den Jahren, die diese zweite Lebensepoche des ersten Socialisten umfaßt, schlummert sie noch unentschieden auf dem Grunde der damaligen Zustände. Es galt vor Allem den Besitz überhaupt nur erst zu befestigen; noch ist die Industrie nicht das Feld, in dem er sich so recht ausbreitet; es ist die Zeit der Kindheit für die beiden Klassen, die die Gegenwart Frankreichs bedingen und bilden. Der Reflex dieses chaotischen Wesens findet sich nun entschieden in dieser ersten Schrift Saint-Simons wieder. Es treten ihm, neben den Weisen oder Wissenden, die Propriétaires und „tout le monde“ aus einander. Zwar sind beide noch ohne eigentliche Grenze im Verhältnisse zu einander, und ohne bestimmten Mittelpunkt für sich selber; dennoch liegt schon in jenem vagen Bilde der tout le monde der Keim der Klasse verborgen, die zu begreifen und zu heben die spätere

Grundtendenz seiner Theorie ward, der „classe la plus nombreuse et la plus pauvre“, wie in der Wirklichkeit dieser Theil des Volkes bis dahin nur noch potentiell da war. — Auf gleiche Weise geht das Bedürfniß einer festen, allen unzweifelhaften Religion durch sein Bewußtsein, und in der rein negativen Zersplitterung alles Glaubens ringt er nach einem neuen Hauptpunkt seines Gottesbewußtseins. Schon damals legte er den Grund zu der Ansicht, die er später seinem Schüler Olinde Rodrigues als Hauptresultat seiner Untersuchungen über die Geschichte der Religion mittheilte. „Indem man das religiöse System des Mittelalters angriff, hat man in Wahrheit nur Eins bewiesen: daß es nicht mehr im Verhältniß steht zu dem Fortschritt der positiven Wissenschaften. Aber man hat Unrecht, daraus zu schließen, daß das religiöse System ganz verschwinden müsse; es soll sich dasselbe nur in Harmonie setzen mit dem Fortschritt der Wissenschaften“ *) — Worte, die eine tiefe Bedeutung nicht bloß für Frankreich enthalten. Und diese Harmonie zu finden, das praktische Leben, das Leben der Gesellschaft selbst und die sie bewegenden Kräfte mit der Religion in thatsächlichen Einklang zu setzen, das ist von jetzt an die Idee seines Lebens, nicht weniger darum eine gewaltige, weil sie noch eine unbestimmte ist. Was er von ferne in jener ersten Schrift andeutet, das entwickelt sich nun unter den drückendsten Verhältnissen, arbeitend fort, und tritt verhältnißmäßig vollendet hervor in den beiden scheinbar incompatibeln Hauptschriften desselben, dem „Catéchisme politique des Industriels, und dem Nouveau Christianisme“, die erst nach zwanzig Jahren mühevoller Arbeit erscheinen.

Dritte Lebensepoche. — Bis 1814.

Es giebt nur ein wahres Müssen, das Müssen des sich in uns entwickelnden Gedankens. Wer auch nur Einen Augenblick lang wahrhaft einer hohen Idee ins Antlitz schaute, der ist ihr für immer verfallen, mit

*) Vorrede zum Nouveau Christianisme von Olinde Rodrigues.

seinem ganzen Leben, seiner Kraft und seinen Hoffnungen. Rücksichtslos erfaßt sie ihn, und schreitet über ihn hinweg ihrer Vollendung entgegen. Ob er es vermag, ihre Last zu tragen, oder nicht, ob er leidet, ob er siegt, ob er untergeht, sie achtet es nicht; den sie muß sich erfüllen. Wo wir einem solchen Leben, das den glühenden Stempel einer unendlichen Aufgabe trägt, begegnen, da verweilen wir gerne, in dem Stolz unserer höchsten Bestimmung. Zu den Wenigen aber, denen ein solches Loos geworden, gehört Saint-Simon. —

Unter trüben Aussichten beginnt der dritte Abschnitt seines Lebens. Sein Vermögen ist erschöpft, sein System soll erst begonnen werden; er hat keine Stellung, weder in der gesellschaftlichen noch in der wissenschaftlichen Welt; Keinen, der ihn versteht, sehr Wenige, die ihn auch nur hören mögen. Der Kaiser und die Kriege verschlingen alle Kraft Frankreichs, der Glanz seiner Siege alle Aufmerksamkeit. Saint-Simon verurtheilt den Krieg, und der Krieg war das Losungswort der Zeit; er will Einheit der Arbeit, und Jeder will nur sich zum Mittelpunkte setzen; er will eine neue Religion und die Welt hat noch die alte nicht ganz abgeworfen, und sieht nur darnach, wie sie sich des Glaubens überhaupt entledige. Widerspruch von Denen, die ihn lasen, Vernachlässigung von den Meisten und Hülflosigkeit von Allen war die nothwendige Folge seiner Stellung. Er sah sie voraus, aber er schreckte nicht vor ihr zurück, und sie traf ihn in ihrem ganzen Umfange.

Seine erste Schrift hatte für ihn die tiefe Bedeutung, ihm in der Betrachtung der Wissenschaften überhaupt einen ihm eigenthümlichen Ausgangspunkt zu zeigen. Er studirt sie nicht mehr wie früher, um sie überhaupt zu kennen, sondern er will sie kennen, um sie alle zugleich auf Ein bestimmtes Ziel zu richten, auf die Verbesserung des Looses der Menschheit in der Gesellschaft. Sie sollen aus ihrer rein abstracten Sphäre heraustreten, und sich im praktischen Leben wirksam zeigen; es ist die Brücke zu finden, die sie in die thatsächlichen Verhältnisse hinüberführt.

Man begreift, daß ein solcher Gedanke langsam reifen will, ehe man ihn Denen vorlegen darf, für die er gewonnen wird. Wir finden daher in dem ganzen Zeitraume von sechs Jahren keine einzige Schrift von Saint-Simon. Napoleon ist es, der endlich wieder ihm Anlaß gab, mit seinen Arbeiten hervorzutreten. Er legte dem Institut de France die Frage vor, welches die Fortschritte der Wissenschaft seit 1798 gewesen, welches ihr gegenwärtiger Zustand sei, und durch welche Mittel weiterer Fortschritt erzielt werden könne. Saint-Simon glaubte im Stande zu sein, die Beantwortung unternehmen zu können. Er schrieb seine „Introduction aux travaux scientifiques du XIX. siècle“, eine Arbeit, die er bald darauf in kürzere und bestimmtere Form in seinen Lettres au bureau des Longitudes zusammen zu fassen suchte. Aber es war selbst da noch umsonst; die Aufgabe war zu mächtig für ihn, der zu spät zur Fachwissenschaft hinzugetreten war, um, einmal hineingetreten, in ihr sich beschränken zu können. Die Idee einer Verbesserung der gegenwärtigen Mißverhältnisse der Gesellschaft verfolgt ihn mitten in das abstracte Gebiet hinein, und macht seine Schrift für Jeden, der nicht seinen Anfangspunkt mit ihm annimmt, ungenießbar in ihrer Entwickelung. Sehr bezeichnend sagt Louis Reybaud von jener Schrift: „anstatt das Dagewesene zu ordnen, bestimmte er die Zukunft, und gab Prophezeihungen, wenn man Statistik von ihm wollte. — Der Grundgedanke der Arbeit aber war immer der, die Weisen einer reorganisirenden That entgegen zu treiben.“ Es ist nur zu gewiß, daß auch in diesen Schriften keine Klarheit herrscht. Die intellectuelle Obrigkeit, die er immer wieder und wieder fordert, ist bekanntlich eben so wenig neu als ausführbar, daher erlangte er nicht einmal den Ruf der Originalität; man legte die Arbeit schweigend zur Seite und tödtete damit für ihn die Möglichkeit, zu einer literarischen Stellung zu gelangen. Er schrieb von 1808 bis 1811 noch seine Lettres sur l'Encyclopédie, die Mémoires sur la gravitation, und sur la science de l'homme, die keinen Verleger mehr fanden. Niemand nahm auf ihn Rücksicht; er stand allein und verlassen da; keine Ermuthigung hielt ihn

aufrecht, und in seinem funfzigsten Jahre schien sein ganzes Leben mit dem langgesuchten Resultate verfehlt zu sein.

Dazu kam ein neuer und furchtbarer Feind, die allmälig immer drückender werdende äußere Noth. Er besaß nichts, als seinen Drang nach einer neuen, noch unbekannten Wissenschaft und die Bedürfnisse, die eine feinere Erziehung und langer Reichthum zurücklassen. Eine kurze Zeit versuchte er, sich selbstständig zu erhalten; es war umsonst. Zum ersten Mal in seinem Leben sieht er sich gezwungen, unmittelbar um einen Platz bei dem Grafen von Segur anzuhalten. Nach sechs Monaten peinlichen Harrens wird ihm derselbe, eine Stelle — als Copist im Lombard mit 1000 Francs Gehalt für neun Stunden täglicher, harter, tödtender Arbeit. Wunderbarer Glückswechsel jener Zeiten! Der Enkel des berühmten Höflings an Ludwigs XIV. Hofe, der Erbe einer Herzogskrone, eines mächtigen Vermögens, ein geborner Pair von Frankreich und Grand von Spanien Copist in einem Lombard! Dennoch ertrug ers; er hätte mit seinen mannigfachen Kenntnissen und seinem Adel wohl ein Besseres erreichen können, aber er mußte ja seinen Gedanken verfolgen, unermüdlich, mit Verlust seines Wohlseins, mit Gefahr seines Lebens; er ertrug es, und zu tief seinen Grundgedanken aufzugeben, ist er zugleich zu stolz, auch nur ein einziges Wort der Klage zu verlieren. Aber die ungeheure Aufgabe vernichtet ihn. Sechs Monate lang blieb er in jener Stelle; er arbeitete des Nachts; seine Gesundheit war untergraben, er warf Blut aus; fühlend, daß er diesen Zustand nicht länger ertragen könne, war er doch nicht im Stande, ihn zu ändern. Schon war er dem Untergang nahe, da sandte ihm der Himmel einen Retter, gleichsam als Beweis, daß die Aufgabe seines Lebens noch nicht vollendet sei. Durch Zufall traf er einen gewissen Diard, der in seinen Diensten gestanden hatte während seiner Verbindung mit dem Grafen v. Redern von 1790 bis 1797. Er hatte sich von ihm getrennt, als er jene Verbindung aufgab, damals noch wohlhabend, in der vollsten Kraft seines Mannesalters, reich an Hoffnungen und Plänen. Diard erstaunte, seinen alten und geliebten Herrn

in so trauriger Lage wieder zu finden. Edelmüthig bot er ihm allen Beistand an, den er zu geben vermochte. „Herr Graf," sagte er zu ihm, „der Platz, den Sie einnehmen, ist Ihres Namens wie Ihrer Fähigkeiten unwürdig; ich bitte Sie, zu mir zu kommen; Sie können über Alles verfügen, was mir gehört, nach ihrer Bequemlichkeit arbeiten, und bewirken, daß man Ihnen Gerechtigkeit widerfahren lasse." „Ich habe," fügt Saint-Simon hinzu, „den Vorschlag dieses braven Mannes angenommen; ich bin bei ihm; ich wohne daselbst seit zwei Jahren, und in dieser Zeit hat er mit Eifer allen meinen Bedürfnissen abgeholfen, und die bedeutenden Kosten des Werkes getragen, das ich habe drucken lassen*)." Wen ehrt diese edelmüthige Aufopferung mehr, den alten Herrn oder den Diener? Und welch ein schmerzlicher, tiefer Inhalt liegt in den wenigen Worten Saint-Simons: „er ist der einzige Mensch gewesen, den ich meinen Freund nennen konnte!"

Dieses glückliche Verhältniß ließ ihn nun mit erneuter Kraft sich seinen Studien hingeben. Er ist indessen auch jetzt noch nicht sehr fruchtbar; das Einzige, was damals aus seiner Feder hervorging, war seine Nouvelle Encyclopédie (Prospectus und 1ste Lieferung). Sie fand aber nirgends Anklang; der Boden der Zeit war noch nicht reif, den Gedankengang des Verfassers für mehr als eine reine Chimäre zu halten. Auch dieser Versuch mißlang. Saint-Simon war jetzt gerade funfzig Jahre alt; er stand da ohne äußeres und inneres Resultat, ohne Freunde und Anhänger. Mußte nicht endlich auch der kühnste Glaube erschüttert, der stärkste Muth erschöpft werden? Kein gewöhnlicher Mensch hätte die innere Niedergeschlagenheit überwinden können, die sich nach so vielen mißlungenen Versuchen endlich doch der männlichsten Kraft bemeistern muß. Aber Saint-Simon ist, mag man ihn beurtheilen, wie man will, wenigstens nicht in die Reihe der Alltagsmenschen zu stellen, denen niemals ein

*) Es ist dieses die oben citirte Introduction. Das Fragment der Lebensgeschichte ist das zweite von 1808.

kühner Gedanke Bahn und Ziel hoffnungslos verrückt, und sie dann der Verzweiflung überläßt; ja selbst unter Ausgezeichneten nimmt er durch das klare Bewußtsein über seine Verhältnisse und seine inneren Zustände eine ausgezeichnete Stelle ein. „Mein Leben bietet," schreibt er im dritten Fragment vom Jahre 1810, „eine Reihe von Niederlagen dar, und dennoch ist mein Leben kein verfehltes, denn keine derselben hat mich bis zu dem Punkte zurückgeworfen, von dem ich ausgegangen war. Meine Unternehmungen, die nicht zu Ende geführt sind, müssen als Versuche angesehen werden, die für mich nothwendig waren." So steht er hoch genug, um die Schuld des Mißlingens nicht auf das Mißverständniß oder das Uebelwollen Anderer, sondern auf einen Mangel seiner eignen Ausbildung zu schieben. Wie Viele dürfen behaupten, so klar von sich selber Rechenschaft gegeben zu haben? Aber was ihn aufrecht hält, verhehlt er uns nicht. „Meine gegenwärtige Lage," fährt er fort, „ist eigenthümlich; sie ist zugleich traurig und sehr glücklich. — Jeder Rath, den ich erhalte, geht darauf aus, mich zu entmuthigen. Nun denn! in dieser Lage freue ich mich, ich fühle mich glücklich; ich habe das Gefühl meiner Kraft, und diese Empfindung ist angenehmer für mich als jede andere, die ich in meinem Leben erfahren habe. Ich sehe ohne Unruhe die Schwierigkeiten, die ich zu besiegen habe, und lächle über die, die kommen könnten." Und in der That, dieses stolze Selbstbewußtsein, wie hoch hatte er es nöthig fast unmittelbar nachdem er das Unglück so kühn herausgefordert! Der edelmüthige Diard starb; jetzt war seine letzte Hoffnung untergegangen. Was er damals gedacht und gethan, weiß man nicht, aber es existirt ein kurzes Fragment von seiner Hand, das uns das ganze Elend enthüllt, in dem er lebte, und das er tragen mußte; eins von jenen Documenten, die dem Glücklichen zeigen, wie tief oft das Unglück dicht neben seinen Füßen sich öffnet. „Seit vierzehn Tagen," schreibt er, „esse ich Brod und trinke Wasser; ich arbeite ohne Feuer, und habe selbst meine Kleider verkauft, um die Kosten der Abschriften meiner Arbeit zu decken. Es ist die Begeisterung für die Wissenschaft und das allge-

meine Wohl, es ist der Wunsch, ein Mittel zu finden, um auf eine sanfte Weise die furchtbare Krisis zu lösen, in die sich die ganze europäische Gesellschaft verwickelt findet, die mich in diesen Zustand der Verzweiflung gestürzt haben. So kann ich ohne zu erröthen das Geständniß meines Elends ablegen, und die nothwendige Unterstützung fordern, um mich in den Stand zu setzen, meine Arbeit fortsetzen zu können.

Man half ihm, das heißt man ließ ihn nicht sterben · und er fuhr fort, seinem dunklen Ziel entgegenzustreben. Aber jetzt bereiteten sich die gewaltigsten politischen Erschütterungen über Europa aus; Napoleon ward gestürzt, Paris sah die Fahnen der Alliirten in seinen Straßen; das war keine Zeit, an eine Reorganisation der Gesellschaft im Volke zu denken, während es sich um die Existenz der Völker selbst handelte. Saint=Simon verschwindet gänzlich für eine Zeit lang; erst 1814 erscheint von ihm aufs Neue eine Schrift, und von jetzt an beginnt eigentlich die Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit, deren Endpunkte, die beiden Hauptwerke seines Lebens, mit seinem Leben selbst abschließen.

Vierte Lebensepoche. — Bis 1823.

Die Kämpfe der Staaten und Völker sind beendet, und die Geschichte Europa's tritt in eine neue Periode, in den Kampf der Gesellschaft. Sie entwickelt sich rasch; und jetzt war der Boden gefunden, auf dem es für den ersten Socialisten Frankreichs gelten mußte, die Bedeutung zu erringen, die ihm zukam. Er stand nicht an, sich auf einem Felde zu versuchen, dem er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Es gelingt; seine schriftstellerische Laufbahn eröffnet sich, und er erreicht endlich die Verwirklichung seiner schönsten Hoffnuug, einen Namen den seinigen nennen zu können, und seine Schule zu bilden.

Und hier ist denn auch der Punkt, wo die Lebensgeschichte St. Simons aus der Sphäre der bloßen Biographie heraustritt, und an den großen Bewegungen des Volkslebens Theil nimmt. Es hat aber das Folgende ein ganz besonderes Interesse. Wir haben schon früher gesagt,

daß St. Simon theils durch seine Jugendbildung, theils durch seinen stets nach Neuem strebenden Geist mehr für die großen Eindrücke der äußeren Welt als für streng prinzipielle Forschung empfänglich war. Gerade in der Epoche von der wir jetzt reden, bethätigt sich dies an ihm in großartiger Weise. Es sind freilich nicht die materiellen Thatsachen, die ihn ergreifen; es ist vielmehr der Geist der ganzen Epoche selber, den er unter Allen zuerst geahnt hat, und der sich in seinen Arbeiten, in seinen Hoffnungen, in seiner ganzen Individualität wiederspiegelt. Das Bewußtsein, mit seiner ganzen inneren Persönlichkeit der erste klare Ausdruck jenes Geistes der Zeit zu sein, den wahren und von allen Zeitgenossen noch ungeahnten Grund der Bewegungen allein begriffen zu haben, gab ihm eine Festigkeit des Auftretens, wie sie nur bei wirklichen großen Männern vorkommt, und eine Wärme der Ueberzeugung, die allein trotz der Einsamkeit seiner Wahrheit eine Schule bildete. Wir finden daher von jetzt an in St. Simon eine reiche Quelle, wenn auch nicht für die Kenntniß der Thatsachen, so doch für die des Geistes der Epoche, in der er lebt, die man für das wahre Verständniß dieser Zeit nicht übergehen darf, und zugleich einen von jenen wunderbaren Kämpfen, in denen die äußere Noth mit der inneren Harmonie alles Glaubens und Strebens um die Existenz des Menschen ringen. Wir wollen versuchen, beides, der höchsten Theilnahme werth, darzustellen.

Wir haben im ersten Theile den Charakter des Kampfes angedeutet, der mit der Restauration zugleich ins Leben tritt als Grundton aller Discussionen und Streitigkeiten. Es ist das Ringen der industriellen Macht des Staats, die ihr Verhältniß dem Könige gegenüber bestimmen will; sie will, um uns des Ausdrucks Louis Blanc's zu bedienen, „das Königthum sich unterwerfen ohne es zu vernichten.“ Die Gewalt, die in der ersten Zeit der zurückgeführten Dynastie sich erhebt, ist die der Kapitalien, deren erscheinendes Leben die Industrie ist. Werfen wir einen Blick zurück auf die ganze Geschichte Frankreichs, so wird es klar, daß eben diese Gewalt eine noch neue ist für das Leben des

Staats, wie für das des Volks; sie ist da, aber es giebt noch keine bestimmte Anschauung über ihre wahre Bedeutung und das Recht derselben, wie sich für altgeschichtliche Zustände eine solche im Volksbewußtsein findet. Einer solchen aber bedarf jedes Volk; das französische suchte daher nach einem Prinzip, das ihr und ihren Vertretern, der Kammer, eine bestimmte Stellung in der Verwaltung des Staats anwiese. Allein die ganze Gestaltung des Staatslebens war zu plötzlich von der rein militairischen Form der Kaiserzeit in die wesentlich industrielle der Restauration übergegangen; es gab Keinen, der diesen Ausgang vorhergesehen, und daher auch Niemanden, der sich mit den Fragen, die er hervorrufen mußte, beschäftigt hätte. Allerdings besaß man schon die Wissenschaft des Handels und der Industrie, aber Smith und Say betrachten dieselben nur für sich, ohne ihre Verhältnisse zum Staatsrecht und der Bildung des Lebens der Gesellschaft zu erfassen. Das aber war es, dessen jene Zeit bedurfte, und eben dies hatte Saint-Simon seit dem Beginne seiner zweiten Lebensepoche angestrebt. Dadurch werden seine Arbeiten nicht bloß an sich wichtig, sondern jenes höhere Prinzip, das er suchte, vermochte es selbst in der unentwickelten Gestalt, in der es ihm vorschwebte, das Interesse junger, vorwärtsstrebender Geister an ihn und seine Schriften zu fesseln; denn sie greifen, der Industrie dienend, wenn auch nicht in ihren Resultaten, so doch in ihrer Tendenz, unmittelbar in die Gegenwart jener Zeit ein, und repräsentiren im Gebiete des wissenschaftlichen Lebens das, was sich in der Kammer für das öffentliche darstellt, den Versuch des französischen Volkes, eine auf die Industrie gebaute gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu finden. Die Grundsätze, die St. Simon auf diesem Wege gefunden, die Anregungen, die er geboten, sind darum der höchsten Beachtung werth.

Als Ludwig XVIII. den Thron bestieg, war mit dem Sturze Napoleons die industrielle Gesellschaft zur vollen Herrschaft gekommen. Sie stellte sofort ihr gesellschaftliches Prinzip, die rechtliche Gleichheit und die industrielle Freiheit, als ein staatliches auf, und forderte das constitutio-

nelle Königthum als die absolut richtige Verfassung. Allein um diese Verfassung zu verwirklichen, mußte sie einen Census, und die absolute Herrschaft der vermöge dieses Census wählenden Klasse anerkennen. Wir haben die Gründe dargelegt, aus denen damals diese Verfassung für eine freie gelten mußte, und um derentwillen Frankreich nicht mehr als sie forderte. Aber wir haben auch gezeigt, wie diese Verfassung trotz ihres „Liberalismus“ dennoch den Keim der Unfreiheit in sich trug. Es war natürlich, daß die ganze Masse der öffentlichen Gedanken, geleitet von hochbegabten Männern, sich dem wahren Constitutionalismus in die Arme warf, um so eifriger, da der Scheinconstitutionalismus ganz Frankreich beherrschte. Aber gab es Niemanden, der den Widerspruch ahnte, in dem auch der Constitutionalismus seine Auflösung zu finden bestimmt war?

Die folgende Zeit hat gegen St. Simon das Unrecht begangen, zu vergessen, daß er es war, der zuerst das Unfertige in dem Systeme der reinen constitutionellen Monarchie erkannte und der zum ersten Male den Blick seiner Zeit von der Staatsverfassung als dem Secundären auf die Gesellschaftsordnung als das Wesentliche und Prinzipielle hinwandte. Nicht zwar, indem er von dem Begriffe der Gesellschaft und ihrem Verhältniß zum Staate sprach, sondern indem er innerhalb der industriellen Gesellschaft selber den Widerspruch aufdeckte, den sie enthält, und durch diesen Widerspruch die Unfertigkeit des constitutionellen Systems nachwies. Erst jetzt sind wir ganz im Stande, den tiefen Sinn, den diese Auffassung hatte, zu würdigen; damals sah, wie immer, die Masse auch der Gebildeten in dem, was über das Nächsterstrebte hinausging, nichts als Verkehrtheit oder gar Feindseligkeit. Aber gerade darum sind die Arbeiten und Auffassungen St. Simons in dieser Zeit nur um so bedeutender, und man hat sehr Unrecht gehabt, in der jetzt folgenden Entwickelung St. Simons nichts als ein unklares Streben nach einem unbekannten Ziele zu sehen. Seine Arbeiten enthalten im Gegentheil einen vollkommen klaren, nur jener Zeit unverständlichen Entwickelungsgang, und um

ihretwillen verdient St. Simon schon allein einen hochbedeutenden Platz unter seinen Zeitgenossen.

In demselben Jahre, in welchem die Idee der constitutionellen Monarchie zuerst ihren klaren Ausdruck in der klassischen Schrift von Benjamin Constant, und die allgemeinste Anerkennung der ganzen höheren Gesellschaftsklasse fand, tritt St. Simon mit seiner Réorganisation de la société européenne auf (1814), in der er zum ersten Mal, wenn auch noch etwas in der überschwänglichen Weise der Lettres de Genève, die Gemeinschaft des gesellschaftlichen Lebens und der gesellschaftlichen Elemente der europäischen Völker ausspricht, und für diese Gemeinschaft ein europäisches Organ fordert, das sich neben dem Wiener Staaten-Congreß als einen Gesellschafts-Congreß hinstellen sollte. Schon bei dieser Schrift war Augustin Thierry sein Mitarbeiter; nur eine wahrhaft großartige Idee hatte einen in der Auffassung der volklichen Entwickelung der westlichen Völker so großartigen Geist wie Augustin Thierry zu dieser Theilnahme bewegen können. Doch war das Ganze noch zu unpraktisch, um tiefer einzugreifen.

Unterdessen entfaltete sich die Industrie in Frankreich, trotz der Herrschaft der Reaction. St. Simon sah sie entstehen. Er sah wie sie täglich mehr die Herrschaft in allen Gebieten des Volkslebens gewann, und dennoch von einer Gewalt unterdrückt ward, die ihren Grundlagen wie ihren Consequenzen feindlich war. Die gemeine Meinung des Volkes hielt sich, ohne das tiefere Verhältniß zu durchschauen, an die äußere Thatsache der Reaction. St. Simon aber ging weiter, der erste auf dieser Bahn. Er stellte in seiner successive erscheinenden Schrift „L'Industrie“ zuerst den Satz auf, daß auch die Industrie unter dem Drucke zweier Gewalten sich beuge, und eben darum nicht zur vollen Herrschaft gelangen könne. Diese Gewalten seien erstlich das Kapital und der Zins desselben, und zweitens die Légistes. Das Kapital nehme den Gewinn der ganzen industriellen Thätigkeit für sich allein in Anspruch; die Légistes dagegen, die sich die eigentlich Liberalen nennen, und die haupt-

sächlich aus Advokaten, Richtern und Beamteten bestehen, bemächtigen sich der Volksvertretung, in der sie dem Liberalismus hauptsächlich darum huldigen, weil sie nur durch diesen zur Macht gelangen können. Denn „der Geist, der diese Körperschaft beseelt, ist ein unersättlicher Durst nach der Gewalt, so daß sie, wenn sie dieselbe nicht ganz absolut gewinnen können, mit allen Wünschen und Anstrengungen sie wenigstens als Subalterne zu erreichen suchen." (Vues sur la propriété et la législation u. a. a. O.) Auf diese Weise sei die Herrschaft der wahren Industrie so lange nicht möglich, als diese beiden Elemente in Staat und Gesellschaft herrschen. Ihre Herrschaft sei nur eine andre Gestalt der Unfreiheit; und schon damals schied er zwischen dem „Liberalisme", dem Prinzip, nach welchem diese Elemente in Industrie und Vertretung herrschen, und dem „Industrialisme", dem System, nach welchem sich die Industrie selber beherrscht. Von diesem Grundsatz kam er zu der Consequenz, daß das gouvernement représentatif überhaupt nicht das letzte und beste, sondern ein gouvernement purement transitoire sei, und daß es die Aufgabe aller wahren Menschenfreunde sein müsse, aus diesem Gouvernement die wahre Selbstbeherrschung der Industrie zu bilden. (Vorzüglich in B. 3. der Industrie.) Dies ist der Sinn des Motto's „Tout par l'industrie, tout pour elle"; nicht bloß im Gegensatze zu der feudalen Gesellschaft, die sich unter der Restauration auf allen Punkten regte, sondern vielmehr im Gegensatz zu jenen beiden die Industrie beherrschenden Mächten, und im Interesse der wahren Industrie, der productiven Thätigkeit selber.

Es ist klar, daß mit einer solchen nicht bloß den herrschenden Elementen, sondern sogar der herrschenden Bewegung gegenüber stehenden Ansichten St. Simon keinen Platz in der literarischen und praktischen Welt finden konnte. Obgleich — oder vielmehr gerade weil seine Arbeit so tief in das Leben der Verhältnisse hineingriff, hörte ihn Niemand. Er konnte nicht einmal seine Industrie verlegen lassen, obgleich schon damals nebst Augustin Thierry, der hier den Namen eines Adoptivsohnes

St. Simons annimmt, St. Aubin und Auguste le Comte als seine Mitarbeiter auftreten. Um das Werk weiter erscheinen lassen zu können, mußte er sich um Unterstützung an die Reichen wenden. Als er aber diese als Subscribenten aufführte, erklärten sie öffentlich auf eben nicht zarte Weise, daß sie bei ihrer Unterschrift zwar die Absicht gehabt hätten, St. Simon eine Unterstützung zukommen zu lassen, keineswegs aber mit seinen Ansichten übereinstimmten. Unter diesen Namen war auch Perier. Es war das ganz natürlich, denn im Grunde griff St. Simon gerade die Herrschaft der Reichen in der Industrie an; wie sollten sie zustimmen zu einer Theorie, die diese Herrrschaft untergraben wollte! Aber es war hart. Und dennoch ließ sich St. Simon in keiner Weise abschrecken. Er arbeitete weiter.

Nachdem er in der Industrie sein Hauptprinzip gefunden, wendete er sich mit demselben nunmehr der Geschichte zu. Das Hauptwerk, das diese Richtung bezeichnet, ist der Organisateur (von 1819 und 1820), der in Lieferungen erschien. Hier beginnt er die historische Entwicklung der Industrie darzulegen, und mit einer damals durchaus neuen Auffassung in der Geschichte der sich entfaltenden Industrie, in dem Entstehen ihrer Herrschaft über die alten Stände, in dem Siege derselben über die alten Elemente der französischen Gesellschaft die wahre Geschichte des Volkes und seiner Freiheit zu suchen. Jetzt wo wir dieses Element, die freie Arbeit, in seiner hohen weltgeschichtlichen Bedeutung zu würdigen wissen, ist jene Auffassung für uns nichts Neues; damals aber stand sie allein, und Niemand dachte daran, ihr ihren Platz in Geschichte und Wissenschaft einzuräumen. St. Simon ist unsers Wissens der Erste, der die Totalität der Geschichte von diesem Standpunkte aus darstellt; er ist klar, bestimmt, aber sehr allgemein, und man mußte, da er das eigentliche Wesen jener Industrie, von der er stets redete, nicht genauer definirte, das Ganze mehr für eine geistreiche Betrachtung als für eine neue Wahrheit halten. Dennoch hat er hier die Bahn gebrochen; vergessen wir nicht, daß die Geschichtschreibung der Arbeit und der Industrie, die jetzt

einen anerkannt wichtigen Platz in der Wissenschaft hat, zuerst von ihm begonnen ist!

Der Organisateur hatte indessen mehr Erfolg als die Industrie, zum Theil vielleicht wegen der Parabole politique, eines höchst originellen und doch sehr ernsthaften Aufsatzes, der in der ersten Lieferung erschien. In dieser Parabole politique stellt St. Simon die Frage auf, ob es für Frankreich nachtheiliger sein würde, wenn es plötzlich die ganze königliche Familie, den ganzen Hofstaat, den ganzen höchsten Clerus, die ganze oberste Beamtenwelt, in Summa die dreitausend höchstgestellten Personen des Landes, oder seine dreitausend größten Gelehrten und besten Arbeiter verlieren würde? Es versteht sich, daß er sich für das Letztere entschied. Darüber ward er natürlich in Anklagestand versetzt — er, der Nachkomme Karls des Großen vor den französischen Assisen wegen Angriffen gegen den König und den Adel! Die Geschworenen aber sprachen ihn unter großer Theilnahme des Publikums frei, und der Eindruck seiner Schrift war nur ein um so tieferer. Doch gewann er für seinen Grundgedanken darum nicht mehr Anhänger. Nach kurzer Unterbrechung blieb er einsam nach wie vor.

Das hielt ihn nicht ab, auch einsam weiter fortzuarbeiten. Seine geschichtlichen Arbeiten haben ihm ein neues Gebiet eröffnet, und wieder sehen wir diesen mächtigen, aber wenig schulgerecht gebildeten Geist einen der wichtigsten Gedanken zuerst aufstellen, und ihn alsdann verlassen, um noch weiter zu gehen. Die Geschichte hat ihm gezeigt, daß fortwährend die „Industrie" mit dem Königthume Hand in Hand geht. Um sich blickend, gewahrt er das Königthum im Kampfe mit allem was sich Industrie nennt. Er betrachtet die nächste Vergangenheit, die Zeit der Revolution, die er selber mit durchlebt hat, und es wird ihm klar, daß diese Revolution aus der Unterdrückung der Industrie entstanden, und daß sie gegen das Königthum gegangen ist, weil dasselbe sich von dem Adel und der Geistlichkeit zur Opposition gegen die Industrie verleiten ließ. Er sieht, daß ein Aehnliches droht. Er erkennt, daß der König

wie er sich im Catéchisme ausdrückt, le prisonnier des anciens nobles ist; allein er sieht andrerseits vollkommen ein, daß auch die Militaires und die Légistes die Regierung davon abhalten, ein Gouvernement dans le sens industriel zu begründen, deshalb wendet er sich jetzt zu dem Gedanken, eine „Grande Alliance entre la Royauté et l'Industrie", in dem Sinne der alten Zeit herzustellen. Das Werk, das diese Epoche bezeichnet, ist das Système industriel, dessen erster Band 1821 mit dem Motto erschien: Liebt und helft euch untereinander. Er sucht in dieser Schrift mit beständiger Rückkehr auf seinen eigentlichen Gedanken nachzuweisen, daß die Industrie alle Kräfte des ganzen Landes in ihren Händen hält, daß sie die wahre Gewalt des Volkes ist. Er zeigt wie dies entstanden ist. Er geht von diesem Gesichtspunkte aus die Geschichte der ersten Revolution durch, und sucht zu beweisen, daß sie im Grunde der „Industrie" wenig genützt hat; sie sei nicht constitutiv gewesen; sie habe nichts geschaffen; Cette époque n'a été que le dernier periode de la décadence de l'ancien système social, décadence qui s'operait depuis cinq à six siècles. Le renversement de ce système n'a point été l'effet, encore moins l'objet de la révolution; il en a au contraire été la véritable cause." Eben deshalb hat die Revolution auch nichts geschaffen und darum ist sie durchaus nicht vollendet; sie besteht fort, sie wird wiederkehren. „Le but réel de la révolution, celui qui la marche de la civilisation lui a assigné, était la formation d'un nouveau système politique. C'est parce que ce but n'a pas été atteint, que la révolution n'est point encore terminée." So unklar diese Gedanken auch sind, so zeigen sie doch, daß St. Simon dem wahren Begriffe der Geschichte näher stand als seine ganze Zeit. Von ihnen aus erklärt er dem Könige, daß sein ganzes System ein durchaus falsches, und daß eine neue Revolution durchaus unvermeidlich sei, wenn nicht die Verbindung zwischen dem Königthume und der Industrie vollzogen werde. Das Königthum sei die einzige wahre Stütze der Industrie, aber wolle es seinerseits von der Industrie gehalten werden, wolle es „die Revolution beendigen", so gäbe

es durchaus nur Ein Mittel — ce moyen consiste à établir l'administration des affaires publiques la plus favorable à la culture, au commerce et à la fabrication", und zwar in der Weise, daß diese Verwaltung vom Könige in die Hände der cultivateurs, der négociants und manufacturiers les plus capables gelegt werde. Nur dann habe der König nichts von Bonapartisten, von Jacobinern und von den Intriguen der beiden obern Stände zu fürchten.

Blicken wir zurück auf die Darstellung der Gesellschaft, so wird es klar sein, welch ein tiefer Sinn in diesen Gedanken lag. Sie sprechen in der That den Zustand der Dinge und die wahre Gefahr des Königthums aus, die Julirevolution hat bestätigt, was viele vorausgesagt, was aber St. Simon allein wirklich begriffen hatte. Indessen betrachten wir die obigen Ideen genauer, so drücken sie doch nur das aus, was wir die Herrschaft der industriellen Gesellschaft genannt haben. War mit dieser Herrschaft denn die letzte Frage erledigt?

St. Simon selber hat diesen Schlußpunkt seines Bildungsganges wiederum nicht durch die Logik seiner Gedanken, sondern durch die Gewalt der äußern Verhältnisse erreicht. Man hörte nicht, was er sagte; man ließ seine Schriften unbeachtet liegen, und keine Spur von einer Anerkennung tröstete ihn über die Vergeblichkeit seiner Mühen. Woran lag das? Offenbar war jene Industrie noch nicht zur Herrschaft, ja nicht einmal zum Bewußtsein ihrer Bedeutung gelangt. Offenbar war, obwohl sich rings um ihn her, mitten unter den Gefahren, die aus der Trennung von Staat und Gesellschaft entstanden, der industrielle Reichthum in fabelhaftem Fortschritte mehrte, doch etwas in dieser Industrie, was mit den Vorstellungen, die St. Simon mit jenem Worte verband, nicht ganz im Einklang war. Was war denn eigentlich diese Industrie? War sie bloß die Thätigkeit der Production, war sie die Möglichkeit der Consumtion? Bestand sie nur aus den négociants, den manufacturiers, den cultivateurs? War das der Fall, warum folgte dem Manne, der sie am entschiedensten vertrat, auch nicht eine Spur von Anerkennung? Und weiter — wenn er

den Liberalisme um des Industrialisme willen bekämpfte, und wenn dennoch der erstere doch nur dasselbe forderte, was er als die Rettung vor der Revolution aufstellte, die Herrschaft der großen Unternehmer aller Art über die Verwaltung, wo lag der Grund, daß sich beide nicht verständigten?

St. Simon hat das eigentlich nicht gewußt. Er ist nie zu der klaren Einsicht gekommen, daß die industrielle Gesellschaft zwei wesentlich entgegengesetzte Klassen erzeugt, die in ihr um Herrschaft und Freiheit kämpfen; aber hat die Bahn dieser Erkenntniß gebrochen, und der letzte, traurigste Abschnitt seines Lebens stellt ihn dicht vor dies Ziel seines Forschens, das er nur mit seinen Ahnungen und Hoffnungen erreichen sollte.

Letzte Lebensepoche. St. Simons letzte Arbeit und Ende. Bis 1825.

Während St. Simon auf dieser Bahn fortstrebte, noch immer die lohnende Anerkennung seiner Forschungen erwartend und immer vergeblich nach der Industrie wie nach dem Königthum aussehend, um seine Ideen zu verwirklichen, verbesserte sich seine äußere Lage wenig oder gar nicht. Er konnte seine Schriften zum Theil nur durch allerlei demüthigende Schritte zum Drucke bringen, und allein auf ihren Ertrag angewiesen, war seine Existenz in dieser ganzen Zeit nicht weniger wie in der vorigen Epoche seines Lebens eine stets sich erneuernde Reihe der bittersten Entsagungen. Seinem sechszigsten Jahre entgegen gehend, mangelte ihm Alles, was die Unbequemlichkeiten und Leiden des Alters erträglich macht; und die Begeisterung eines kleinen Kreises junger Schüler konnte ihn nicht ganz darüber trösten, daß die große Sphäre der wissenschaftlichen Welt das, was er suchte und wollte, nicht zum Gegenstand allgemeiner Besprechung machte. Da fing denn allmälig die Kraft an, ihn zu verlassen; sein jugendlicher Muth, den er sich bewahrt, erlag unter der Last der Jahre, und die Traurigkeit übermannte ihn, sein Leben für ein wirk-

lich verfehltes zu halten. Er verzweifelte; und im März 1823 wurden plötzlich seine jungen Freunde mit der Nachricht geweckt, daß ihr Lehrer sich in der Nacht erschossen habe. Man eilte herbei, bestürzt und verwundert zugleich. Rasche und herzliche Sorge umgab ihn schnell von allen Seiten; es gelang; er erholte sich; die Kugel hatte keine edleren Theile verletzt, aber er bezahlte mit dem Verluste eines Auges und einer nicht mehr zu heilenden Schwäche und Entstellung den Versuch, sich das zu nehmen, was er sich selber nicht gegeben. Man wird ihn tadeln, aber wer ihn die Last seines Lebens hat tragen sehen, dem wird das Zusammenbrechen seiner Kraft wenigstens nicht unbegreiflich sein. Fast wunderbar aber ist es, das er in diesem Zustand fähig war, dennoch geistig fortzuarbeiten; ja es scheint, als hätte jener Versuch ihm alle Lebendigkeit und Tiefe seiner besten Jahre wiedergegeben. Das Hauptwerk seines Lebens, die Grundlage seiner Schule war noch nicht begonnen, und Niemand scheidet, ehe er seine Aufgabe vollbracht hat. Zwei Jahre lebte er noch, und wirkte in ihnen vielleicht mehr, als in eben so viel Jahrzehnten seines früheren Lebens. Der „Catéchisme des Industriels“ ward vollendet, und der „Nouveau Christianisme“ von ihm als sein bestes Erbtheil seinen Schülern übergeben. Ehe wir ihn verlassen, müssen wir diese beiden Werke in kurzer Uebersicht betrachten, nicht allein, weil in ihnen das eigentliche Resultat seines Lebens enthalten ist, sondern auch um das wahre Verhältniß zwischen ihm und seiner Schule festzustellen, das nur zu oft übersehen und mißverstanden wird.*)

Der „Catéchisme des Industriels“ enthält allerdings in kurzem und klaren Resumé alle die verschiedenen Wahrheiten aus dem Gebiete der Wirthschaftslehre, der Geschichte und der Politik, die wir stufenweise bei St. Simon haben entstehen sehen. Es ist daher das Werk, in dem er gleichsam seine ganze geistige Laufbahn wieder zusammenfaßt, und

*) Beide Schriften sind in Gesprächsform geschrieben; wir halten uns bloß an ihren Inhalt.

schon darum wird es von Interesse sein, seinen Inhalt hier kurz mitzutheilen. Allein er geht zugleich einen Schritt weiter, und dieser Schritt ist wesentlich. Er untersucht hier zum ersten Male den Inhalt jenes Begriffes der Industrie. Die Frage, mit welcher er den Catéchisme beginnt, entscheidet. „Was ist ein Industrieller?" „Ein Industrieller", lautet die Antwort, „ist ein Mensch, der arbeitet, um die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse oder physischen Genüsse für die Menschen zu erzeugen oder zugänglich zu machen." Alle, welche dies thun, alle also, welche arbeiten, bilden die Klasse des Industriels; die Industrie ist demnach die organische Gesammtheit der Arbeit. Das ist der Boden, auf dem der Gegensatz zwischen Besitz und Nichtbesitz entstehen kann; denn jene Klasse der Jndustriellen ist in der That wesentlich schon das Proletariat. „Welchen Rang nun haben diese industriels dans la société?" Den letzten unter allen." Und „welchen Rang müßte sie in der Gesellschaft einnehmen? „Sie müßte den ersten von allen einnehmen, weil sie die wichtigste von allen ist." Diese Klasse ist also eigentlich jene „Industrie", die St. Simon stets zu definiren gesucht hat; sie ist die Aufgabe der Wissenschaft, die Zukunft der Nation, die Stütze des Königthums; mit ihr ist die Arbeit zum Hauptelement alles Bestehenden erhoben, und mit ihr beginnt daher erst eigentlich der Socialismus die Alleinherrschaft der Arbeit in der Gesellschaft aus der Untersuchung über die Gesellschaft sich zu entwickeln.

Das ist die Bedeutung des Catéchisme; in ihr hat jetzt die socialistische Kritik, Geschichte und Politik ihre Grundlage gefunden. Jene Klasse nämlich, gegenwärtig die letzte unter allen, hat weder eine politische Meinung noch eine Partei, die ihr eigen ist. Sie macht dennoch die größere Masse der Nation aus, sie besitzt das Uebergewicht der physischen Kraft, wie der pecuniären, und selbst das der Intelligenz; wie war es dann möglich, daß sie von der kleineren und schwächeren Zahl unterworfen ward? Von diesem Punkte ausgehend, kommt St. Simon zu einer Geschichte dieser Industrie in ihrem Verhältniß zur Staatsgewalt.

Er stellt die Franken hin als die Krieger Frankreichs und zugleich als die Besitzer des Grundes und Bodens; ihnen unterworfen sind die Gallier, die weder Waffen noch Vermögen haben, sondern nichts besitzen als ihre Arbeitskraft. Beide Theile des französischen Volks stehen sich feindlich gegenüber, jene herrschend und nur verzehrend, diese unterworfen aber thätig, jene die Krieger und Herren, diese die Künstler und Arbeiter. Noch bei der Thronbesteigung Ludwigs XI. finden sich beide Klassen scharf geschieden; Ludwig XI. vereinigte sich mit den Industriellen; diese gelangten allmälig zur persönlichen Freiheit und zum Besitz des Geldes, während die militärische Klasse der Franken an dem Eigenthum des Grundes und Bodens festhielt. Dadurch entsteht zum ersten Male ein Gegensatz im Besitz selbst, der der Grund der späteren Gestalt des Staats ward. Bis zu Ludwig XIV. bildeten die Ackerbauer, die Fabrikanten und die Handelsleute, diese drei Abtheilungen der industriellen Klasse, nur noch getrennte Corporationen. Unter diesem Könige aber beginnt das Leben der Industrie ein Moment in sich auszubilden, das ihre ganze Gestalt zu verändern bestimmt ist. Aus der Concurrenz und dem Bedürfniß des Absatzes erhebt sich der Welthandel, der wiederum die Klasse der Bankherren hervorruft. Diese vermitteln die Zahlungen und der eigentliche Vortheil bleibt damit in ihren Händen; zugleich aber beginnt mit ihnen die Periode des Credits in der Geschichte der Industrie. Der Credit nun gehört seinem Wesen nach den großen Bankherren und Kaufleuten; um ihn zu benutzen, liehen sie den Fabrikherren und Arbeitern; diese dehnten ihre Geschäfte durch jenen Credit aus, und so geschah es, daß die eigentliche Gewalt des Geldes und Alles, was durch sie geschieht und möglich gemacht wird, allmälig in den Besitz der Banquiers hinüberwanderte. Als nun der Staat des Geldes bedurfte, boten sie es ihm an, aber unter bestimmten Bedingungen, und hier beginnt die Zeit, wo die Wechsler, die Besitzer des Credits, selbst über die Industriellen, die Besitzer des Geldes, denselben Sieg im Staat und seiner Verwaltung davon tragen, den einst die militairische Macht über die Arbeitskraft errang. Auf

diese Weise hat sich in der industriellen Welt selbst eine zweifache Klasse gebildet, die eigentlich industrielle, die arbeitende, und die nur besitzende, jene unterworfen, diese herrschend. Der alte Widerspruch ist aufs Neue da; die beste von allen Klassen ist diejenige, die am tiefsten unterdrückt wird. So erhält sich denn das alte Resultat der Geschichte, daß das Volk industriell, die Regierung feudal ist, indem die Banquiers aller Länder den Gouvernements den Credit der Industrie gegen hohe Zinsen verkaufend, und sich den Trümmern der Lehnsherrschaft anschließend, den Zustand jener Unterwürfigkeit wiederum befestigen. Neben ihnen erhebt sich alsbald noch jene eigenthümliche Klasse, die gleichfalls sich zwischen die Industrie und die militairische Staatsform stellt, zugleich diesen dienend, aber ihnen im Herzen feindlich, und jene beherrschend, aber sie erhaltend. Dies ist die Klasse der Légistes, wohin besonders die Advokaten gehören. Sie bilden mit den Bankherren zusammen die Mittelklasse, und sind die eigentlichen Liberalen, denen die Industriellen gegenüberstehen. Man irrt sich tief, wenn man beide für identisch hält; im Gegentheil ist der Liberalismus jener „classe intermédiaire“ weiter nichts als ein versteckter Egoismus, und der Wahlspruch ihrer Leiter dem Gouvernement gegenüber: „Geh hinweg von deinem Platz, damit ich mich dahin stelle.''*) Der wahre Grundpfeiler alles dauernden und der Bestimmung des Menschen entsprechenden Wohlseins einer Gesellschaft ist aber der Industrialismus; denn die Industriellen, die arbeitende Klasse, sind die nützlichsten und besten Glieder des Staats. Der gegenwärtige Zustand ist daher nicht der letzte und vollendetste; die wahre Civilisation ist in ihm nicht verwirklicht, sondern es muß noch der fernere Schritt gemacht werden, eine Organisation der Gesellschaft zu bilden, in welcher die Klasse der Besitzer und der Rechtskundigen sowohl, wie die militairische Gewalt dem arbeitenden Theile

*) Dieses „ôte-toi de là, que je m'y mette“ ist gegenwärtig ein sehr bekannter und oft gebrauchter Satz; wie Viele mögen sich wohl erinnern, daß Saint-Simon ihn zuerst als den innern egoistischen Kern des Liberalismus aufgestellt hat?

untergeordnet werden, und allein ihm dienen, so daß sich aus der altgeschichtlichen, feudalen Ordnung des Staats eine durchaus industrielle als Höhepunkt der Civilisation entwickle. „Und dieses unternehmen wir", sagt er, „wir unternehmen es, die Industriellen zur ersten Stufe der Achtung und der Macht zu erheben."

„Denn", ruft er aus, „es ist klar, daß die industrielle Herrschaft diejenige ist, die den Menschen die größte Summe der allgemeinen wie der individuellen Freiheit zu geben vermag, und daß sie allein der Moral die größte Gewalt unter den Menschen sichert. Es ist ferner klar, daß die Gesellschaft von der feudalen Herrschaft zu der industriellen nicht durch das bloße Geschäftsleben der Verwaltung hinübergeführt werden kann, da beide sich diametral entgegenstehen, denn die erste will unter den Menschen die möglichste Ungleichheit einführen, indem sie das Recht des Herrschens erblich macht; die zweite, das industrielle System, ist auf dem Prinzip der vollkommenen Gleichheit gegründet, jedem Recht der Geburt und jedem Privilegium entgegenstehend. Daher mußte das Reich der Industrie a priori begriffen werden, und der vorliegende Katechismus ist der Beweis, daß sich der menschliche Geist zu dieser Höhe erhoben hat. Was aber bildet die Kraft eines gemeinsamen Unternehmens anders, als die Einheit? Darum muß nun die göttliche wie die menschliche Moral die ausgezeichnetsten Geister berufen, das industrielle System in seinen Einzelnheiten darzulegen, und die Industriellen selbst auffordern, sich zur Verwirklichung desselben zu vereinigen." Eine solche Form der Herrschaft ist aber weder dem Königthum noch dem Staatsgrundgesetz feindlich, sondern wird im Gegentheil nur das allgemeine Wohl, auf seine wahren Grundlagen zurückgeführt, für immer befestigen.

Das ist im Wesentlichen der Inhalt seines Catéchisme des Industriels; es enthält den Kern der Saint-Simonistischen Anschauung der Industrie überhaupt. Wenn ein so weit umfassendes Thema auf einem so engen Raume behandelt wird, und dazu in Gesprächsform, so ist es unvermeidlich, daß Vieles unentwickelt bleibt, noch Mehreres gar nicht

berührt wird. Daher läßt derselbe auch für Den, der auf den Grundgedanken eingeht, unendlich mannigfaltige Fortbildung übrig; es begreift sich aber, daß dies für seine Schüler mehr ein Sporn zum Vorwärtsarbeiten, als ein Tadel für das Gegebene war. Uns aber möge es erlaubt sein, den Blick des Lesers auf den Standpunkt zurückzulenken, den die Zeit, in der es geschrieben ward, in der Geschichte des Egalitätsprinzips einnahm. Gerade gegen das Ende der Regierung Ludwigs XVIII. kämpft der dritte Stand heftig mit dem Königthum und mit Adel und Geistlichkeit. Sein Losungswort ist Freiheit; die Freiheit aber ist die Erscheinung der Gleichheit. Diese Gleichheit steht mit dem eignen Inhalt des dritten Standes selbst, der arbeitenden und der besitzenden Klasse, oder wie St. Simon sie nennt, der classe intermédiaire und industrielle, im noch unaufgelösten Gegensatz; eine tiefere Betrachtung des inneren Zustandes der Verhältnisse muß daher zwar auf der einen Seite das Streben des dritten Standes anerkennen, auf der andern aber über den gegenwärtigen Kampf hinausgehen, und schon damals bei dem Punkt in der Theorie anlangen, der jetzt das wirkliche Leben Frankreichs ausfüllt, dem Gegensatz jener Klassen selbst, oder dem von Bourgeoisie und Peuple. Je tiefer man in die Arbeiten St. Simons hineingeht, desto mehr zeigt es sich, daß dieser Mann in sich den Keim aller der Gedanken trägt, welche die ihm folgende Zeit bewegen. Er ist der Erste, der die Zahl der Industriels in ganz Frankreich auf 25 Millionen anschlägt; er ist auch der Erste, der, so weit wir sehen, den Begriff des Bourgeois dem des Industriel oder wie er später heißt, des Ouvrier entgegen setzt. Seine Definition der Bourgeoisie und ihres Geistes ist die bedeutendste, die in der ganzen Geschichte der socialen Bewegung vorkommt; selbst Louis Blanc hat ihn nirgends erreicht. „Les bourgeois“, sagt er, „C'est à dire les légistes qui ne sont pas nobles, les militaires qui sont roturiers, les propriétaires qui ne sont pas industriels, ont beaucoup de de force que la nouvelle noblesse, mais ils n'ont de force réelle qu'en se combinant avec l'ancienne noblesse dont ils sont une émanation —

das heißt, die Geldmacht und das arbeitslose Einkommen sind ihrer Natur nach die natürlichen Verbündeten des alten, auf dem arbeitslosen Besitze beruhenden adligen Standes —; ils n'ont point de caractère politique qui leur soit propre; ils sont dans la réalité une noblesse au petit pied; leur existence comme corporation politique ne peut pas se prolonger au-delà de celle de la véritable noblesse.“ Ihnen entgegen treten daher die Industriels, sie sind die Arbeiter, die Ouvriers; sie wollen und sie können herrschen; sie bieten dem Königthum ihre Unterstützung an, aber unter der Bedingung, daß es ihre Lage, die Lage der arbeitenden Klasse, zu seiner Hauptaufgabe mache. Und zwar darum, weil so lange jene Bourgeois herrschen, die Revolution nicht vollendet, die Freiheit nicht verwirklicht ist; dies geschieht erst durch das régime industriel, das ist die Herrschaft der Arbeit auch über die Staatsgewalt und das Königthum. Erst in diesem régime ist die Grundidee Frankreichs verwirklicht: „Le système industriel est fondé sur le principe de l'egalité parfaite;“ erst in ihm erhält die Freiheit ihre höchste Bedingung, die Unabhängigkeit des Arbeiters von den alten Ständen so wie von jener neuen Bourgeoisie, dem Adel der gegenwärtigen Epoche.

Das ist mithin die wahre Bedeutung St. Simons, diesen Gegensatz als einen bestimmten vorausgesehen zu haben, und das ist es zugleich, was ihn auf der einen Seite so rüstige Anhänger unter der republikanischen Jugend finden, auf der andern aber trotz seiner industriellen Richtung von den Herren der Industrie, den Besitzern der Kapitalien, so entschiedenen Widerspruch erfahren ließ. Jene gestaltlose Idee der Freiheit, die Frankreich damals bewegte und nach allen Richtungen hin die Kräfte aufreizte, kommt in ihm zuerst zum Bewußtsein ihres eigentlichen Inhalts, der Aufgabe der Gegenwart; es soll, um das Wort zu gebrauchen, die Materie derselben, die materielle Selbstständigkeit im Besitz dem Einzelnen gegeben, die Abhängigkeit des Nichtbesitzers von dem Besitzenden aufgehoben werden. Der Begriff aber, der Besitzer und Nichtbesitzer, Arme und Reiche in ihrem individuellen Leben erfaßt, ist der Begriff der

Gesellschaft; St. Simon ist der Erste, der nach dem inneren Gesetze gesucht hat, das durch ihre verschiedenen Gestaltungen hindurchgeht, und sich zu verwirklichen strebt; und so müssen wir ihn trotz seiner Mängel als den ersten Socialisten anerkennen.

Indessen ist mit dieser Anschauung der Socialismus noch nicht zu seinem höchsten Punkte gelangt. Denn jene Gleichheit, deren System St. Simon durch die Industrie verwirklichen will, ist, so wie sie hier hingestellt erscheint, doch immer nur ein Resultat menschlicher Ansichten; dem Recht auf Egalität steht das Recht der geschichtlichen Ungleichheit gegenüber, angegriffen zwar, aber nicht aufgehoben, dem Recht auf Erringung des Besitzes das Recht auf den schon errungenen. Geht die Entwicklung der socialen Theorie nicht weiter, so führt sie zu nichts, wie zu einem bloßen Widerspruch, einer Verneinung zweier sich entgegenstehender Punkte. Es muß daher der Gedanke erkennen, daß der letzte Schritt noch zu machen ist, und den Schlußstein des Gebäudes nicht mehr in einer bloß menschlichen Anordnung, der die menschliche stets gleichberechtigt entgegentritt, sondern in einem höhern Willen, der Idee Gottes selbst suchen. Daß St. Simon sich innerlich berufen glaubte, mit einer neuen Religion seine neue Gesellschaft zu befestigen und zu beglaubigen, zeigte uns schon seine erste Schrift, dieser Kern seiner ganzen spätern Entwicklung, dessen Inhalt auf der einen Seite zu seinem industriellen System sich entwickelt hat, auf der anderen aber für sein religiöses Bewußtsein nach einem neuen Ausweg sucht. Wir finden, daß diese Richtung in der ganzen Zeit von 1802 bis zum Ende seines Lebens in den Hintergrund tritt. Jetzt aber begann es im Leben des Volkes allmälig anders zu werden, man kam zur Besinnung, und sann auf das, was auch hier durch die Revolution vernichtet, was erhalten sei. Mehr noch als der innere Drang war es vielleicht das äußerliche Streben der Geistlichkeit, das die Zeit aufregte, nach ihrer Berechtigung und damit zugleich nach der Wahrheit dessen, was sie vertritt und lehrt, der katholischen Religion zu fragen. Dadurch ward jede Untersuchung über dieselbe eine zeitgemäße; oder viel-

mehr, es war jede politische oder sociale Theorie nicht vollendet für jene Zeit, wenn sie nicht die Kirche und die Religion zugleich umfaßte. St. Simon ward auch hier von seiner Gegenwart getragen; die letzte Arbeit seines Lebens sollte der socialen Wissenschaft ihre höchste, göttliche Bewahrheitung geben und das, was er wollte, der größten Erscheinung der Geschichte, dem Christenthum an die Seite stellen.

Die ersten Schritte zu diesem Ziel erscheinen uns allerdings schon in der Ansicht von der Moral, die St. Simon predigt. In seinem „Système industriel“ stellt er das Motto hin: „Gott hat gesagt: Liebt und helft euch einer dem andern“; in seinen „Opinions“ tritt der Gedanke der moralischen Wahrheit seiner socialen Vorschläge schon bestimmter entgegen, aber seine Vollendung erhält er erst in der berühmtesten der Schriften St. Simons, dem „Nouveau Christianisme“.

Man hat zu seiner Zeit viel von diesem kleinen Werk geredet, es heftig angegriffen, ohne ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und es unbedingt gepriesen, ohne seine Mängel zu bedenken. Denn es hat dasselbe zu den verwegensten socialen Ideen Anlaß gegeben und damit den Widerspruch auf sich gezogen, den diese selbst hätten erfahren sollen. Man ist vielleicht durch keine andre Schrift als durch den Nouveau Christianisme verleitet worden, die Schule St. Simons mit St. Simon selber zu identificiren, und ihm zuzuschreiben, was er selbst nicht geschaffen. Es ist daher nothwendig, den eigentlichen Inhalt dieses neuen Religionscodex genauer zu bestimmen.

Er beginnt mit dem Satze, daß das einzige, wahrhaft göttliche Prinzip der christlichen Religion der Grundsatz ist: die Menschen sollen sich einander als Brüder betrachten. Gott hat zwar selber die christliche Kirche gestiftet, und wir müssen die Kirchenväter mit der tiefsten Verehrung betrachten; allein der Clerus, der sich später entwickelt hat, ist ein mißgestaltetes Resultat der Geschichte der christlichen Kirche; er begeht die größten und zugleich die schädlichsten Irrthümer, und hat den Inhalt des göttlichen Christenthums zu einem menschlichen gemacht. Es ist daher die

Aufgabe unsrer Zeit, die gegenwärtigen Religionen wieder auf ihren wahren Standpunkt zurückzuführen, und sie von allem egoistischen und mißverstandenen Zusatz zu befreien, um das neue Christenthum in der Menschheit vorzubereiten.

Von diesen Sätzen geht er nun aus zur Kritik der bestehenden Religionen, der katholischen und der protestantischen, als deren Unterarten er die anglikanische und reformirte ansieht.

Wesentlich seit Leo X. hat die katholische Kirche den Charakter angenommen, der ihr heute eigen ist; seit diesem fürstlichen Pabst, de la pâte dont les rois sont faits, ist dieselbe eine mehr staatliche als religiöse Einheit geworden, und der wahre Zweck der christlichen Religion in ihr gänzlich verloren gegangen. Darum fordert er den Pabst auf, ihm klar auf die vier Anschuldigungen der Ketzerei zu antworten, die er aufstellt. „Und zwar klage ich", fährt er fort, „den Pabst und seine Kirche der Ketzerei an unter dem ersten Hauptstück: die Unterweisung, die die katholische Geistlichkeit den Laien giebt, ist falsch; sie führt sie nicht auf den wahren Weg des Christenthums." Denn anstatt vor Allem, zuerst und zuletzt, die Moral der Liebe zu predigen, stellt sie das todte Dogma an die Spitze, und anstatt die Kenntnisse zu vermehren, sucht sie nur die Laien sich absolut abhängig zu machen. Zweitens klagt er Pabst und Geistlichkeit der Häresie an, weil sie selber weder die nothwendigen Kenntnisse besitzen noch darnach streben, um die Gläubigen ihrem wahren Ziel entgegenführen zu können. Die dritte Anklage besteht in dem Vorwurf, daß der Pabst in seinem eignen Kirchenstaat eine Verwaltung aufrecht hält, die den moralischen wie den physischen Interessen der dürftigen Klasse geradezu entgegensteht, und daß er daher unfähig ist, die Verwaltung der Christenheit zu führen. Viertens verklagt er Pabst, Kardinäle und Geistlichkeit, daß sie zu der Einführung zweier Institute ihre Einwilligung gegeben haben, die diametral dem Geiste des Christenthums entgegengesetzt sind, zu der Einführung der Inquisition, die der Zeit unterlegen ist, nicht der besse-

nen Erkenntniß des Clerus, an dem es war, sie aufzuheben, und zu der der Jesuiten, die derselbe noch gegenwärtig aufrecht hält.

Von der verhältnißmäßig kurzen Kritik der katholischen Kirche geht er über zu der der protestantischen. Er erkennt es an, daß Europa wesentlich protestantisch ist; er vermag es, Luther zu würdigen, und die hohe Aufgabe, die diesem Manne der Kraft geworden, zu begreifen. „Die Arbeiten dieses Reformators", sagt er, „theilten sich ihrer Natur nach in zwei Theile; in den kritischen, in Beziehung auf die päbstliche Religion, und in den zweiten, der zum Gegenstand hatte, eine verschiedene Religion von der aufzustellen, die der Hof von Rom leitete. Der erste Theil der Arbeiten Luthers konnte vollendet werden und ward vollendet. Durch seine Kritik des römischen Hofes hat Luther der Civilisation einen Hauptdienst geleistet; ohne ihn hätte der Papismus den menschlichen Geist vollkommen in die Knechtschaft zurückgeführt." Aber indem wir dieses anerkennen, dürfen wir die Mängel der protestantischen Kirche, die doch wesentlich auf Luthers Anschauung beruhen, nicht übersehen. „Luther konnte die ultramontanen Ideen nicht bekämpfen, ohne zu versuchen, selbst die christliche Religion wieder zu organisiren. Und in diesem zweiten Theil der Reform, in dem organischen Theile seiner Arbeiten ist es, wo Luther seinen Nachfolgern viel zu thun übrig gelassen hat." Denn „Luther hat das Christenthum für vollkommen in seinem Ursprunge gehalten, und geglaubt, es habe sich dasselbe fortwährend verschlechtert seit der Epoche seiner Gründung." Darin hat er Unrecht, und aus diesem Unrecht gehen die Vorwürfe hervor, die man seiner Religion machen kann. Diese sind nun nach Saint-Simon zuerst: „daß die Protestanten eine Moral angenommen haben, die derjenigen weit nachsteht, die den Christen im gegenwärtigen Zustande ihrer Civilisation angemessen ist." Dann aber, „daß sie einen mangelhaften Cultus eingerichtet und das christliche Gefühl so weit möglich zu einem prosaischen gemacht haben"; es ist der protestantische Cultus kalt, reizlos, unschön, statt daß die Anbetung des Höchsten mit der höchsten Kraft der Kunst gefeiert werden sollte, durch den Dichter,

den Maler, die Gewalt der Musik, damit zugleich der Geist erhoben werde, und der Sinn die Nähe eines besseren Lebens empfinde. Endlich aber klagt er den Protestantismus an, ein mangelhaftes Dogma zu glauben. Luther hat geboten, die Bibel zu lesen, und nichts wie die Bibel. Darin hat er Unrecht; es ist als ob man dem Mathematiker gebieten wollte, nie über die Anfangsgründe hinauszugehen, weil in ihnen am Ende doch alle Wahrheit enthalten ist. Das Lesen der Bibel aber hat große Nachtheile neben seinen Vortheilen; das wahre Dogma muß ein andres sein, ein Dogma, das mangellos dasteht.

Die ist der kritische Theil des Nouveau Christianisme; wie viel Neues für Frankreich in demselben enthalten ist, dürfen wir allerdings nicht vom deutschen Standpunkte aus messen wollen. Allein es fehlt neben jenen negativen Sätzen nun noch das positive Element, das Dogma selbst. Hier aber ist St. Simon arm, sein Gefühl muß ihm an die Stelle des Erkennens treten, und als einzigen Grundsatz stellt er folgenden, zwar innerlich reichen, aber unentwickelten Satz auf: „In dem neuen Christenthume wird alle Moral unmittelbar von folgendem Prinzip abgeleitet sein: Die Menschen sollen sich gegenseitig als Brüder betrachten. Dies Prinzip, dem primitiven Christenthum angehörig, wird eine Verklärung erhalten, und in seiner Wiedergeburt sich als den Grundsatz darstellen: die Religion muß die Gesellschaft dem großen Zwecke der schnellsten Verbesserung des Looses der ärmsten Klasse entgegenführen." — Damit ist die Religion eine sociale Religion geworden; ihr Ausgangspunkt ist der Zustand der menschlichen Gesellschaft, die Zurückführung des irdischen Glückes. Christus sagt: „mein Reich ist nicht von dieser Welt." Das Wort ist mißverstanden. Es muß der Religion die sinnliche Seite zurückgegeben werden, und der ewige Kampf zwischen Materie und Erkenntniß, zwischen Geist und Leib versöhnt in ihr uns entgegentreten. Vag und unklar schweben diese Ideen an St. Simon vorüber; er weiß sie nicht festzuhalten, und sie zu zwingen, eine bestimmte Gestalt vor seinen Gedanken anzunehmen. Man sucht umsonst nach einem System; und mit

Recht wird man auf ihn das anwenden, was er von Luther sagt: Il a bien critiqué, mais pauvrement doctriné."

Doch eben dies unbestimmte Leben der allgemeinen Gedanken in ihrem ersten Keimen ist unendlich anziehend für Die, in denen jene einen Anklang finden. Der Nouveau Christianisme war daher die unerschöpfliche Fundgrube für die Schüler St. Simons, und das Stichwort für ihre Behauptungen. Wie viel derselbe gewirkt hat, läßt sich nicht begrenzen; aber was er enthält, werden wir jetzt zu beurtheilen wissen, damit nicht St. Simon und der St. Simonismus, wie es nur zu oft geschieht, uns in Ein ununterscheidbares Ganze zusammenfließe. — —

Als St. Simon seinen Nouveau Christianisme beendet hatte, begannen seine letzten Kräfte ihn zu verlassen. Er beschäftigte sich damals mit der Gründung eines Journals zur Verbreitung seiner Ideen; eine Sache, die bekanntlich sehr schwierig in Frankreich ist. Dies Journal, Le Producteur, sah er selbst nicht erscheinen; am 19. Mai 1825 starb er in den Armen seiner Schüler, umgeben von der eifrigsten Sorgfalt und Liebe derselben. „Als er fühlte, daß sein Ende nahte", erzählt L. Reybaud, „rief er die Vertrauten seiner Gedanken vor sein Bett, und sagte: „„Ihr geht einer Zeit entgegen, wo gut combinirte Anstrengungen zu einem ungemessenen Resultat führen müssen; die Frucht ist reif, Ihr werdet sie pflücken. — Der letzte Theil meiner Arbeiten, der Nouveau Christianisme wird nicht sogleich begriffen werden. — Rodrigues,"" — sich an seinen liebsten Schüler wendend, — „„vergiß es nicht! Erinnere Dich, daß man begeistert sein muß, um große Dinge zu vollbringen! — Mein ganzes Leben faßt sich in Einem Gedanken zusammen: allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu versichern."" Es entstand ein Stillschweigen; nach einigen Minuten fügte er schon im Todeskampfe hinzu: „„Acht und vierzig Stunden nach der zweiten Publikation wird sich die Partei der Arbeiter bilden. Die Zukunft ist unser."" Als er dies gesagt hatte, hob er die Hand nach seinem Kopfe und starb." —

Es ist zweierlei nicht zu leugnen, wenn man auf das bewegte Leben, das sich hier schließt, den Blick richtet. Saint-Simon hat selten seine Unklarheiten und Irrthümer erkannt und überwunden, und stets den Werth seiner eignen Arbeiten sehr hoch angeschlagen. Dennoch ist er Einer von Denen, die dem inneren Drange ihres Gedankens ihr äußeres Glück geopfert haben, und diese Männer sind selten. Das wird auch seine Gegner mit seinen Fehlern aussöhnen, und sein Leben als ein nicht verfehltes anerkennen lassen. —

II. Die Saint-Simonisten.

Was ist nun, wenn wir auf das Leben und die Werke Saint-Simons zurückschauen, mit dem, was er gethan hat, wahrhaft gewonnen? Hat er die Idee einer Wissenschaft der Gesellschaft, die ihm vorschwebte, vollzogen? Hat er im Volke selbst einen vollendeten Grundgedanken zum Bewußtsein gebracht? Ist er gestaltend, von wirklichem Einfluß auf die Elemente, die im Kampfe begriffen sind, als er abgerufen ward? Kurz — hat er schon die Lehre gepredigt, die man bald nachher als den Saint-Simonismus vor den Augen des erstaunten Frankreichs geltend machen wollte?

Das Alles ist nicht der Fall; und so Vieles und Großes er auch angeregt hat, so läßt sich doch mit Hinblick auf das Wesen aller socialen Ideen sehr bestimmt der Grund angeben, weshalb er nicht positiver gewirkt hat.

Wir haben gezeigt, daß jede sociale Theorie, die die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit brechen will, nothwendig das Eigenthumsrecht und die Familie angreifen und aufheben muß. So weit ist St. Simon aber auf keinem Punkte gegangen. Mit der Familie zunächst hat sich St. Simon gar nicht beschäftigt, mit der Erziehung gleichfalls nicht, mit den Frauen nur an einer einzigen Stelle. Was er über das Eigenthum sagt, ist hauptsächlich in den Vues sur la législation enthalten;

es ist höchst bezeichnend für das Verhältniß der socialen Richtung zum Rechte überhaupt. „Das Recht des Eigenthums ist," sagt er, „incontestablement la seule base qu'il soit possible de donner à une société politique; — dans tout pays la loi fondamentale est celle qui établit les propriétés." Allein „de ce que cette loi est fondamentale il ne resulte pas qu'elle ne puisse être modifiée. — Cette loi depend elle même d'une loi superieure et plus générale qu'elle, de cette loi de la nature en vertu de la quelle l'esprit humain fait de continuels progrès," daher folgt ihm, daß „le droit individuel de propriété ne peut être fondée que sur l'utilité commune et générale de l'exercice de ce droit, utilité qui peut varier selon les temps" (§ 4). Es ist klar, daß hier der Ausgangspunkt alles Zweifels an dem Rechte des Eigenthums liegt; allein St. Simon will dasselbe gar nicht aufheben; er denkt daher noch gar nicht an eine, ohne Eigenthum und Familie gesetzte, mithin socialistische Gesellschaftsordnung; er hat zwar den Anstoß gegeben, und den Keim der socialistischen Consequenzen ausgestreut, aber er hat noch keinen wirklichen Socialismus aufgestellt. Das war erst der Schule vorbehalten, die er gründete, und der Zeit, in welcher die industrielle Gesellschaft allein zur Herrschaft kam. Man darf dieses nie vergessen, um die Geschichte der ersten socialistischen Schule richtig zu verstehen; und es ist im Grunde mehr die Geschichte derselben, als ihre Doctrin, die zugleich interessant und wichtig ist. Saint-Simon ist in Allem, was er redet und schreibt, mehr anziehend als belehrend, mehr zum Vorwärtsarbeiten anregend, als selbst begründend. Er sah auf dem tieferen Boden seiner Zeit jenen furchtbaren Gegensatz von Bourgeoisie und Peuple oder von Besitzern und Arbeitern; er fühlte, daß der Widerspruch zwischen Beiden auf dem Prinzip der Egalität beruhte, und sagte den Kampf derselben vorher; aber er kam nicht so weit, weder ein industrielles System, noch eine auf festem Dogma ruhende Religion zu begründen. Das einzige Glied, was bei ihm Religion und Industrie verbindet, ist die allgemeine Lehre von der Liebe; aber gerade das Gegen-

theil derselben war der Charakter seiner Zeit und ihrer Elemente. So bedurfte jene ganze Anschauung, die wir ihn in seinen Hauptwerken entwickeln sehen, innerlich noch des systematischen Ordnens durch feste Bestimmung der Grenzen und der innern Gestalt der socialen Aufgabe, äußerlich aber eines entschiedenen Hervortretens jener beiden Elemente, der besitzenden und arbeitenden Klasse, deren Versöhnung durch sie erreicht werden sollte, um sich selber für eine socialistische Wissenschaft ausgeben, und im wirklichen Leben eine praktische Bedeutung erlangen zu können. Das erste ward ihr durch die beiden entschiedensten und bedeutendsten Schüler Saint-Simons, Bazard und Enfantin, das letztere durch die Julirevolution. Nach ihr erreichte der Saint-Simonismus seinen Höhepunkt, und sich überschlagend, brach er alsbald zusammen, um einer anderen Theorie Platz zu machen. Demnach stellt sich uns die Geschichte desselben in den Epochen dar, die wir nun einzeln verfolgen wollen.

Erste Epoche. Bis zur Julirevolution.

Die Aussichten, die St. Simon seinen Schülern auf seinem Sterbebette hinterließ, waren keineswegs glänzend zu nennen. Die Theilnahme an seiner Tendenz war weder allgemein, noch auch sehr lebendig, wenn man den kleinen Kreis seiner Schüler ausnimmt. Und auch diesen hatte Saint-Simon einen noch so unfertigen Stoff hinterlassen, daß ihr eigentliches Interesse an demselben erst von der Arbeit und Mühe abhängen mußte, die sie darauf verwenden würden. Das öffentliche Organ der neuen Lehre, „Le Producteur *)," war allerdings gegründet, und der nächste Erbe Saint-Simons, Olinde Rodrigues, wandte seine besten Kräfte auf, ihm einen weiten Kreis und begeisterte Anhänger zu verschaffen. Die übrigen Schüler verließen ihn nicht, aber sie hatten neben dem

*) Der Titel des Blattes ist folgender: Le Producteur, journal philosophique de l'industrie, de la science et des beaux arts. Fünf Bände, mit dem Motto der „Opinions" von Saint-Simon: „Das goldne Alter, das eine blinde Tradition bisher in die Vergangenheit versetzt hat, liegt vor uns."

socialen Berufe noch einen anderen Zweck, das thätige Eingreifen in das eigentlich politische Leben, das damals in stets entschiedener Action und Reaction alle Hoffnungen und alle Arbeit in Anspruch nahm. Wollte der Producteur daher irgendwie eine Stellung einnehmen, so mußte er seine Ideen an die politischen Kämpfe jener Zeit selber anschließen; damit aber verlor er die eigentliche Bedeutung seines Lebens; und mit ihr stirbt jedes Daseiende allmälig ab. So erging es auch diesem Blatt; die Mitarbeiter machten es bald, statt es als Organ des Saint-Simonismus aufrecht zu halten, zum Organ ihrer individuellen Meinungen über individuelle Fragen; es verlor seinen innern Mittelpunkt und damit seine Leser; aus einer Wochenschrift ward es Monatsschrift, und nach zwei Jahren, die ohne eigentliches Resultat blieben, hörte es auf, zu erscheinen.

Jetzt schien Saint-Simon und seine ganze Theorie wirklich untergegangen zu sein; ja selbst für ein neues Aufblühen der Lehre wäre es schwer gewesen, einen Platz zu finden im Drange der damaligen Begebenheiten. So glaubte auch jene Zeit, und man erklärte sie für eine abgeschiedene Lehre, die innerlich unvollendet, erfolglos vorübergegangen sei. „Aber es geht dem in die Welt hinausgesandten Wort wie dem Samen, den der Wind von einer Zone zur anderen trägt," sagt sehr schön Louis Reybaud, „er fliegt hin über die Meere, und er keimt fern von dem Baume, der ihn erzeugt hat." Der Producteur hatte einen kleinen, aber gewählten Kreis von Lesern gefunden; er hatte kühne Gedanken über das Wesen der industriellen Freiheit gewagt, dem starren Zwang der damaligen Regierung gegenüber; die jungen begeisterten Männer hatten muthig die tiefste Wunde der Zeit berührt, in der sie lebten, und den Industrialismus auf manchem Punkte mit dem Liberalismus versöhnt. Was hier behauptet ward war neu und kühn, und hatte damit das größte Verdienst, das eine Ansicht in Frankreich haben kann; zugleich aber lag ein Kern tiefer Wahrheiten in dem noch gestaltlosen Chaos, und wen die Kühnheit angeregt hatte, den fesselte die innere Bedeutung der gewagten

Sätze. So war die Thätigkeit des Producteur nicht eine verlorene zu nennen. Er gab die Gelegenheit zum Bekanntwerden gleichgesinnter Männer; man schrieb sich, man besuchte sich, und theilte Resultate und und Zweifel; die Lehre Saint-Simons fand einen neuen Boden, auf dem sie Wurzel schlug, und während man sie für spurlos aus der Reihe der Theoreme verschwunden erachtete, bereitete sie sich zu einem nur entschiedeneren und glänzenderen Auftreten in der Stille vor.

Allgemeine Wahrheiten bedürfen mehr, als ihrer eignen Kraft, um für das Leben der Menschheit zu ihrer ganzen Geltung zu gelangen. Sie wollen einen Apostel, einen Geist, der sie in ihrer Tiefe zu erfassen, und bis zu ihrer letzten Grenze in den Einzelheiten zu begleiten vermag. Dennoch darf man sagen, daß sie nicht von dem Auftreten desselben abhängig sind; sondern sind sie nur wirklich da als wahres Eigenthum einer Zeit, so finden sie ihn, oder schaffen ihn selber. Der Saint-Simonismus ward zwar von Einigen geglaubt, aber von Keinem ausgebildet; es fehlte ihm noch diese Bestätigung seines Berufs, und der wahre Saint-Simonist mußte gefunden werden, um aus vielen Meinungen das System Einer Schule, aus unklaren Hoffnungen und Plänen einen wirklichen Versuch hervorgerufen.

Dieser Mann trat auf, als scheinbar für die neue Lehre alle Hoffnung verloren war; ihm zur Seite ein anderer, nicht weniger thätig, aber weniger tief und weniger wirksam. Beide standen während der ersten Epoche des Saint-Simonismus einmüthig zusammen, so lange noch etwas vor ihnen lag, was zu erreichen war. Auf zwei verschiedenen Gebieten haben sie denselben auf seine höchste Spitze getrieben, bis endlich die Wirklichkeit unter ihnen verschwand, und das Bewußtsein der Unmöglichkeit, ihre ideellen Resultate je in das praktische Leben einführen zu können, die Spaltung zwischen Beiden hervorrief, die nach manchem Erfolg und mancher Niederlage entscheidend das Unfertige des Kernes der Lehre selbst dem beobachtenden Publikum enthüllte.

Die letzte Epoche in der Geschichte der Gesellschaft hat sich während

der Restauration noch keineswegs vollendet, und man kann sagen, daß sie noch nicht einmal zum Bewußtsein ihres eigentlichen Inhalts gekommen ist. Dieser zeigte sich uns als die Verwirklichung der Gleichheit auf dem Gebiete des Besitzes, eine Gleichstellung der Besitzer und Arbeiter. Unwillkürlich ist sie es nun, die den Hintergrund aller Freiheitsideen bildet; sie ist aber ihrem Wesen nach gleichgültig gegen die Staatsform, denn in jeder politischen Gestaltung kann sie gleich gut errungen werden, so lange man die Unverletzlichkeit des Eigenthums annimmt. Daher fühlte man, daß die Frage, die auf dem tiefsten Grunde der Verhältnisse ruhte, durch eine bestimmte Staatsform nicht gelöst, und jene Freiheit nicht durch ein Verfassungsprinzip allein erreicht werden könne. Man ward dadurch indifferent gegen die politische Gestaltung, da sie doch das Bedürfniß der Gegenwart nicht ausfüllen konnte: es gab hier keinen anderen Einigungspunkt, als den des gemeinsamen Hasses des Gouvernements, und der inneren Ueberzeugung, es werde ein Volk, wenn es nur erst sich überlassen sei, schon selber den rechten Weg finden.

Aber kein ernsterer Geist kann doch bei einem solchen rein negativen Resultat stehen bleiben, wenn es gilt, über die nächste Zukunft eines Volkes nachzusinnen. Es treibt ihn einer positiven, schaffenden Anschauung entgegen, um aus den Ruinen der Zeit eine neue hervorzurufen, und durch eine neue Schöpfung sein Recht zur Zerstörung der alten zu beurkunden. Ein solcher Geist war Bazard, der Hauptführer der Carbonari's von denen später geredet werden soll. Er erkannte, daß sich in dem einmal aufgeregten und vor seinen Augen zum Kampfe rüstenden jungen Frankreich eine andere Frage bewege, als die bloß politische, und daß nicht der Liberalismus gegen die Reaction, sondern der eine Theil der Gesellschaft selber gegen den andern die Fahne zu erheben bereit sei. Denn er stand zu hoch, um einer Partei den Sieg zu bereiten oder zu wünschen; was Alle erkämpfen sollten, sollte auch Allen gemein sein; Alle sollten ihren Antheil haben an der jungen Freiheit, und an dem neuen Glück, das sich seine jugendliche Hoffnung muthig zu versprechen

wagte. Aber war es dazu genug, die Bourbons zu vertreiben, und die Presse zu befreien? Ward das ganze französische Volk durch eine Revolution glücklicher, sorgenloser, zufriedener? Konnte er sich es leugnen, daß eine bis jetzt noch geheime Gewalt, die man mit einer Verschwörung gar nicht berührte, denselben Zustand zurückführen würde, von dessen Fesseln er sein Volk auf immer zu lösen hoffte, die Unterwerfung des einen Theils desselben neben der Herrschaft des anderen? Mußte nicht die Vertheilung des Besitzes in ungleiche Antheile der ewige, unangegriffene Feind jener schönen, mit so viel Liebe geglaubten und mit so manchem edlen Leben bezahlten Freiheit bleiben?

Wer der Idee der Egalität und ihrer Geschichte in Frankreich gefolgt ist, dem werden jene Zweifel und Fragen nicht bloß erklärlich, sondern nothwendig erscheinen; daß man dabei den Standpunkt Deutschlands nicht mit dem Frankreichs verwechseln muß, bedarf wohl keiner Erwähnung. — So lange indessen die Verschwörung der Carbonari's noch thätig war, hatte Bazard keine Zeit, nach Theorieen zu suchen; als sie entdeckt ward, galt es seinen Kopf zu retten; so tritt in ihm während der ersten Jahre des Saint-Simonismus die innere Arbeit seines Geistes zurück vor äußerer Thätigkeit. Endlich kehrte verhältnißmäßige Ruhe wieder; und jetzt zeigte es sich, daß jene Verschwörung, wenn auch nach außen hin ohne Resultat, dennoch dem Ideenleben ihres jugendlichen Gründers für immer Richtung und Ziel vorgezeichnet hatte. Bazard entging wie durch ein Wunder der Untersuchung und dem gefährlicheren Verrath; er blieb in Paris; aber für immer dem rein politischen Treiben fremd geworden, tauchte jener Gedanke der Gleichheit, dem er als Republikaner für die staatliche Berechtigung des Einzelnen treu geblieben, aufs Neue mit seiner ganzen Gewalt in ihm auf, jetzt aber dem Zustand der Gesellschaft zugewendet. Der unüberwindliche Gegner derselben erscheint ihm in der Ungleichheit des Besitzes; ein Blick auf die Industrie im weitesten Sinne des Worts zeigt ihm, wie in der gegenwärtigen Gestalt derselben der Arbeiter von dem Besitzer abhängig ist, und es bleiben muß, wie das

Wesen des Besitzes eine Scheidewand zieht zwischen beiden, die dem Ersteren es unmöglich macht, zu einer materiellen Selbstständigkeit zu gelangen, selbst mit der Arbeit eines ganzen Menschenlebens, während dem Letzteren diese absolute Bedingung aller Entwickelung mühelos in die Hand gegeben wird. Das Prinzip aber, das diesen Zustand vertheidigt, ist ein wesentlich anderes, als das, was die geschichtliche Staatsform beschützt; es ist das der Unverletzlichkeit des individuellen Eigenthums. Und so steht er hier an der eigentlichen wahren Grundfrage des ganzen Socialismus und Communismus, ja, vor dem Inhalt der Gegenwart Frankreichs selbst. Hat das individuelle Eigenthum eine absolute Berechtigung? Und wie kann es mit der Idee der Gleichheit aller Menschen vereinigt werden?

Es ist umsonst, eine solche Frage mit Einer Antwort lösen zu wollen; kein ernsthafter Denker wird es wagen, sie einfach zu bejahen oder zu verneinen. Denn das individuelle Eigenthum ist es, worauf das ganze Leben der germanischen Welt gebaut ist, die Gleichheit oder die Vollendung der einzelnen Person aber dasjenige, was sich als tiefster Inhalt der Geschichte derselben zeigt. So muß die Entscheidung jenes Zweifels als organisches Glied in einem Gedankenganzen auftreten, um über den Bereich der Willkür erhoben zu werden. Bazard erkannte dieses, und das Egalitätsprinzip, einmal in ihm wach geworden, trieb ihn jetzt unaufhaltsam einer vollständig ausgebildeten Weltanschauung entgegen.

Auf einer so kühnen Bahn aber sah er sich vor Allem nach einem Führer um, der ihm den leitenden Faden geben möge, damit er sich in der Unendlichkeit der Geschichte und der Religion nicht hoffnungslos verirre. Wo war ein solcher zu finden? Die Philosophen seiner Nation reden vom Ich und vom Denken, die Politiker von Freiheit und Staatsform, die Volkswirthschaftslehrer von Erzeugung und Verbrauch; das war es nicht, was ihm genügen konnte. Das ganze Leben wollte er begreifen; das aber hatte sich, er sah es deutlich, ihnen als Ganzes verborgen, und immer nur eine Seite ihnen zugewandt. Da begann er aufs Neue zu

einem Manne zurückzukehren, an den er sich einst angeschlossen, und von dem er sich nie ganz getrennt hatte. Während seiner äußeren Sturm- und Drangperiode, war Saint-Simon bei ihm in den Hintergrund getreten; jetzt aber tauchten die halbverwischten Eindrücke mit alter Kraft wieder in ihm auf, und muthig begab er sich auf den Weg, die allgemeine Wissenschaft zu finden und zu lehren, die der Meister so lange gesucht und doch so unvollendet zurückgelassen hatte.

So beginnt mit Bazard und seinem Auftreten in der ersten Epoche des Saint-Simonismus eigentlich erst der Saint-Simonismus selbst. Denn während der ersten Jahre gab es keine Schule; die Nachklänge der Lehre Saint-Simons hallten nur noch verwirrt und kraftlos in einzelnen Gemüthern wieder, rettungslos verloren, wenn nicht ein neuer Geist auftrat, der sie belebte und vereinigte. Bazard ist der wahre Saint-Simonist; was man als Saint-Simonismus am höchsten gepriesen und am meisten gefürchtet hat, gehört nicht Saint-Simon, sondern ihm. Er hat Saint-Simons Anschauungen als Grundlage, seinen Namen als Losungswort benutzt, aber das socialistische System selber ist sein eigen. Will man das Verhältniß zwischen beiden in wenig Worten erfassen, so wird man sagen, daß Ausgangspunkt und Endpunkt von Saint-Simon gegeben sind, die Mitte aber von Bazard ausgefüllt ward; aus den einzelnen Sätzen des Lehrers bildete der Schüler ein System, aus den Ansichten eine Wissenschaft.

Man darf dreist behaupten, daß man Bazard keine Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, weil man Saint-Simon selbst nicht hinreichend gekannt hat; man hat Letzteren zu sehr getadelt für Consequenzen, die er nie gezogen hat. Es liegt aber in diesem Verhältnisse aufs Neue die Bestätigung, daß die erste socialistische Schule Frankreichs mit der inneren Entwickelung ihrer Zeit genau zusammenhängt, und ihre Gestalt in Wahrheit ein Reflex der Elemente ist, die sich bekämpfen. Bazard tritt 1828 als öffentlicher Lehrer auf. Obgleich die Julirevolution noch nicht ausgebrochen, ist dennoch die industrielle Gesellschaft entschieden schon Sieger

über Adel und Clerus, und der Gegensatz, den er in sich enthält von Bourgeoisie und Peuple, zeigt sich wie eine ferne Erscheinung schon im Bewußtsein des Volkes. Der Saint-Simonismus ist der erste Versuch der Versöhnung Beider, und diese Stellung ist es, die ihm Bazards Auftreten für immer anweist.

Welches nun der Grundgedanke in dem Ideengange Bazards sein mußte, ist ohne Schwierigkeit klar. Der Forderung der Egalität steht am directesten das Loos der arbeitenden und zugleich ärmsten Klasse entgegen; in Beziehung auf sie hatte Saint-Simon zwei Prinzipien ausgesprochen, die einer systematischen Vollendung bedurften: zuerst daß sie zugleich die nützlichste und wichtigste sei, dann, daß es kein höheres Gebot in der Religion gebe, als das: die Verbesserung ihres Schicksals herbeizuführen. Er hatte gezeigt, wie der Gang der Geschichte selbst diesem Ziel entgegenarbeite; jetzt war es an den Schülern, diese Grundsätze anzuführen. Bazard ging aber weiter; Saint-Simon hatte als den eigentlichen Gegner seiner Ansichten die Staatsform und den Mangel einer wahren Religion gesetzt; Bazard fügte den Besitz und seine ungleiche Vertheilung hinzu; und von diesem Standpunkte aus entstand ihm das Ganze, das er als die Wissenschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse aufstellte.

Wer einmal die Gewalt kennen gelernt hat, die in dem unmittelbaren Organ des Gedankens, der Kraft der Rede liegt, der wird, wo er vermag, auch mit der Rede auftreten. Bazard hatte im Kreise seiner Verschwörung schon den Ruf eines kräftigen und gewandten Sprechers erworben; jetzt suchte er im öffentlichen Leben der Hauptstadt selber einen Lehrstuhl für seine Ansichten zu eröffnen. In der rue Taranne betrat er zum ersten Mal das Katheder, vor einer im Anfange kleinen Zahl von Zuhörern. Die Neuheit seiner Ideen, die Kühnheit seiner Sätze, der oppositionelle Geist, der darin lebte, zog indessen schnell die neugierige Menge hin; die Sache ward bekannt; ihre Oeffentlichkeit leistete ihr selber den größten Dienst, sie zur Klarheit und zur Vollendung zwingend; so erhob

sich in kurzer Zeit die Theorie selbst zu einer bisher nie erreichten Ausbildung, und die Schule Saint-Simons begann zu einer bedeutenden Erscheinung zu werden. In dieser Zeit schlossen sich junge Männer an dieselbe, die zum Theil später sich bekannte Namen erwarben; wir nennen nur Carnot, Michel Chevalier, Dugied, Barrault; es war ein lebendiges Streben unter ihnen, gemeinsam und kräftig; die Gegenwart reichte Keinem aus, und so erlaubten sie sich gerne, die Zukunft nach ihren Idealen zu gestalten.

In diesen Vorlesungen aus der rue Taranne hat Bazard zum ersten Mal Das ausgesprochen, was später in dem Hauptwerke der ganzen Schule, der Exposition de la doctrine de Saint-Simon *) niedergelegt ward. Sie enthalten das Resultat der ersten Entwickelungsperiode, und mit ihnen ist dieselbe zugleich abgeschlossen. Wir geben daher schon hier die Darstellung des Systems, das jene Exposition auseinandersetzt.

Wenn wir, so beginnt Bazard, über die Lage der Völker Europa's einen Blick werfen, welches ist dann der wahre Zustand derselben? Es läßt sich nicht leugnen, es ist eine Zeit des Unsegens und des Unfriedens, in der wir uns befinden. Ein Kampf ist erhoben, der auf allen Gebieten ausgefochten werden muß, ein ewig sich erneuernder Streit in Kirche, Staat und Gesellschaft. Die katholische Religion ist hinter der Zeit zurückgeblieben, und will sie dennoch beherrschen; der Protestantismus greift sie auf allen Seiten an, und kann dennoch den Sieg nicht erringen, denn seine Theile bekämpfen sich mit eben so großer Erbitterung, mit eben so wenig Erfolg. Der Glaube ist verloren, und kein Schritt wendet sich dahin, dieses Kleinod wieder zu finden. So ist es in der Kirche; so ist es auch im Staat. Welchen Staat wollen Die, die ihn bilden sollen? Sie wissen es nicht, und Die, die es wissen, wollen Jeder einen andern. Von dem furchtsamen Doctrinär bis zum kühnen Republikaner hat Je-

*) So wird es gewöhnlich citirt. Der Titel ist: Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année 1828—1829. Deuxième année 1830. —

der seine Meinung, sein Ziel; nirgends ist gemeinsamer Sinn, und darum nirgends ein gemeinsames, segensreiches Resultat. Und wenden wir uns selbst dem Gebiete zu, auf dem die edelsten Blüthen des menschlichen Geistes sich zu entfalten bestimmt sind — ist das Bild freundlicher, das sich uns in der Kunst darstellt? Was ist es, was der Dichter sucht, und was den Zuhörer ergreift? Es ist die Poesie des Egoismus, die Elegie und die Satyre; der Maler sucht den Reiz statt der künstlerischen Befriedigung, die Tonkunst will Vergnügen anstatt des Genusses. Wo sind jene herrlichen Gebilde der Kunst, die die Zeiten der Vergangenheit geschmückt und zugleich verewigt haben? Dürfen wir sagen, daß wir ein Gleiches zu schaffen im Stande sind? Wollen wir das Schöne um des Schönen, das Wahre um des Wahren willen? Oder sind wir es nicht selber, für die wir allein arbeiten; ist es nicht unser Ruhm, unsre Stellung, nach der wir streben?

Doch wenn dieser Zustand traurig ist, so ist der der Gesellschaft ein wahrhaft unglücklicher. Wie viel Elend entfaltet sich unsren Augen, wenn wir sie nicht verschließen vor dem Bilde, das sich ausbreitet! Welche Widersprüche beherrschen das Gebiet, wo selbst die äußeren Verhältnisse schon die Einheit zu fordern scheinen! Unsere Zeit ist eine wesentlich industrielle; aber die Industrie, die alle Einzelnen zum Glücke führen sollte, ist ein Schlachtfeld, auf dem unter tausend Ruinen sich sparsam die kolossalen Gebäude des Reichthums erheben, die jedes junge Glück erdrücken. Das Recht der Industrie ist die Concurrenz; aber diese ist ein Krieg Aller gegen Alle, der mit der Vernichtung der Meisten endet. List und Betrug werden zu gewöhnlichen Waffen, und das höchste Elend wie der Untergang der Armen eine regelmäßige Erscheinung, die man kalt bedauert, ohne ihr abzuhelfen! Ist das die Aufgabe der Menschheit? Wie kann man anders, als mit der tiefsten Trauer, einen Zustand betrachten, in dem der Unfrieden das Losungswort, der Kampf das Leben ist?

Wenn solche Wahrheiten vor den Kleinmüthigen hintreten, so verzagt er; der Geistesträge läßt sie theilnahmlos an sich vorübergehen, in dem

faulen Glauben, daß eine höhere Gewalt das Ende zu finden wissen werde. Unsre Aufgabe aber ist eine andere. Die Waffe gegen den Zweifel ist allein der Gedanke, und ehe die That unsres Lebens ausgeführt werden kann, will sie erkannt sein.

Daher dringen wir denn vorwärts, um hinter dem unseligen Zustande den Grund des Uebels zu ersehen, damit wir es im Kern erfassen können*).

Ist jener Zustand der menschlichen Gemeinschaft ein nothwendiger? Ist das Geschlecht der Sterblichen verdammt, ewig mit seinem Fluche behaftet zu bleiben? Gewiß nicht. Es lebt vielmehr in ihm eine höhere, eine göttlichere Bestimmung; die Kraft, für dieselben zu arbeiten, entspringt aus der innigen Ueberzeugung von dem Dasein jenes Gesetzes, das diese Bestimmung ausdrückt, und dies Gesetz, von Saint-Simon zuerst aufgefunden, ist ein einfaches, aber alles beherrschendes. „L'humanité est un être collectif qui se développe. Cet être a grandi, obéissant à une loi qui est sa loi physiologique; et cette loi a été celle d'un dévéloppement progressif."

Wenn dem aber so ist, wie ist es denn möglich, daß dennoch statt der gemeinsamen Entwickelung so widersprechende Zustände wie die gegen-

*) Man wird es verzeihen, wenn wir in der Darstellung der Doctrin frei zu Werke gehen. Manche Gedanken sind zu unklar in ihr, und bedürfen einer entschiedeneren Entwicklung, als der, die sie in der Exposition gefunden haben, um dem deutschen Denker ihren wahren Inhalt zu enthüllen. Es ist die Weltanschauung der Saint-Simonisten nie durch die Schule einer strengen Logik hindurchgegangen, und kommt daher nicht zu vollkommenem Selbstbewußtsein. Wir stehen nicht an, sie so hinzustellen, wie sie sich dem deutschen Geiste unsrer Zeit gestalten würde. Thut man es nicht, so sind Mißverständnisse unvermeidlich; ja man wird ihnen Unrecht thun, denn man wird nicht begreifen, wie sich tüchtige Leute (wie, um Namen zu nennen, M. Chevalier) wahrhaft dafür begeistern konnten, und auf jugendliche Thorheit zurückführen, was in dem Wesen der französischen Philosophie überhaupt liegt. Wem das nicht genügt, dem müssen wir bemerken, daß eine Menge von Worten, wie antagonisme u. a. sich nicht übersetzen lassen; das erkennt schon Warnkönig an (a. a. O. p. 91.), der doch kein großer Freund der Schule ist, obwohl er ihr bis auf einen gewissen Grad Gerechtigkeit widerfahren läßt.

wärtigen denkbar sind? Sind sie nichts als der Widerspruch mit dem obigen Gesetze? Oder sind sie nicht vielmehr nur die Entwickelungsstufen jener Bestimmung, nur der Inhalt eines Gesetzes, der sich bethätigt?

In der That, es kann nicht anders sein; die göttliche Idee, welche die Welt erschaffen, kann keinen absoluten Widerspruch schaffen wollen. Und daß dem so ist, zeigt alle tiefere Betrachtung des Wesens der Dinge und ihres geschichtlichen Werdens; keines mehr, als eben das der Menschheit.

Zwei Kräfte sind es, die jeder einzelnen That, so wie jeder verschiedenen Gestaltung des Weltlebens zum Grunde liegen, die Kraft der Individualität und die der Einheit. Jene treibt den Einzelnen, sich geltend zu machen unter den Vielen, und sein Dasein als Mittelpunkt des Daseienden überhaupt zu setzen. Ihm aber tritt der andere Einzelne entgegen mit demselben Anspruch, mit derselben Kraft, ja mit derselben inneren Nothwendigkeit. Denn indem er ein, ihm Nichtunterworfenes neben sich, als gleich anerkennt, ist er selber nicht mehr Das, als was die abstracte Individualität sich anerkennen muß, das Höchste an sich, und das allein Berechtigte im äußeren Leben. So muß denn, da sich die Menschen alle ihrem Wesen nach gleichstehen, ein ewiger und resultatloser Kampf erheben, eine Verneinung der Persönlichkeiten gegen einander, ein Streben, sich den Anderen zu unterwerfen, oder doch eine unüberwindliche Scheidewand, die Alle trennt und sie einander entfremdet. Das ist der Antagonismus, der die Grundlage der Gesellschaft bildet; er erscheint als Selbstsucht in den Gebieten, wo gemeinsamer Glaube und einmüthige That dastehen sollten, und bildet als Individualismus den Charakter des Lebens der materiellen Welt, der Arbeit, in ihrer heutigen Gestalt, der Industrie.

Gäbe es nun kein Gegengewicht gegen dieses Prinzip der Individualität, so wäre die Welt selbst ein Widerspruch, und der Gott, der sie geschaffen, ein Unding. Aber es giebt ein solches, und die Göttlichkeit des Menschengeschlechts zeigt sich eben darin, daß dieses mächtiger ist, wie

kein Gegensatz. Es ist dieses das Prinzip der Einheit, der Associa- tion, das in jedem Einzelnen wie in den Völkern den Antagonismus überwindet und eine Verbrüderung Aller hervorzurufen strebt. Beide Kräfte gestalten nun die Welt, und auf jedem Punkte finden wir sie wieder in den ihnen eigenthümlichen Erscheinungen.

Jetzt verfolgt Bazard die organischen Formen, in denen sich die Gesellschaft bildet. Die erste Gestalt der Einheit ist die Familie, als das einzige Band der rohen Naturzustände. Von ihr geht die Association über zu der Gemeinde, der cité, in der sich die Familien zu einem Ganzen vereinigen. Die Gemeinden treten allmälig zusammen, und es wird une nation — ein Begriff, der nicht klar genug entwickelt ist, weil Staat und Volk sich unaufgelöst in ihm vermischt finden. Endlich aber erscheint die höchste Vereinigung des Menschengeschlechts, der Staatenbund, und dieser ist seinem Wesen nach die Einheit aller Staaten und der Kirche, die das Christenthum gegründet hat. Damit hat sich die Association vollendet, und ist jetzt eine Association universelle geworden.

Allein mit dieser Entwickelung hält der Antagonismus gleichen Schritt. Alle jene Verbindungen stehen noch nicht friedlich neben einander, sondern so weit die Geschichte reicht, bis mitten in die Gegenwart hinein, finden wir ihn als Kampf der Persönlichkeiten und der Verbindungen wieder. Die Familien verfolgen und bekriegen sich; die Gemeinden stehen im Kampfe; die Staaten führen ihre Schlachten und selbst die Religion erzeugt die Religionskriege. Wo ist hier das Ende zu finden? Ist nicht die Association nur scheinbar, wenn unter der äußeren Form derselben sich nichts verbirgt, als Widerspruch und Verneinung?

Es ist nicht möglich, zur wahren Beruhigung über diese Fragen durch einseitige Betrachtung einer bestimmten Zeit oder eines einzeln dastehenden Gedankens zu gelangen. Jene Erscheinung wiederholt sich auf allen Punkten der Weltgeschichte; ja sie ist der Inhalt der Geschichte selbst. Diese ist es daher, die wir in ihrem ganzen Umfange erfassen

müssen, um mit der eigentlichen Bedeutung des Antagonismus und der Association zugleich das Mittel zur Aufhebung der Zwietracht Beider erkennen zu können.

Die Geschichte der Völker bietet uns das Schauspiel eines steten Wechsels zwischen zwei sich gegenseitig aufhebenden Weltperioden, die Bazard die organische und die kritische Zeit nennt. In jener siegt das bildende Element über das zerstörende; die Menschheit fühlt in sich das Bewußtsein einer Bestimmung, und die gesellschaftliche Thätigkeit Aller trägt unbewußt den Stempel der organischen Gestaltung.

Auf ein gemeinsames Ziel sind die Erziehung, diese Gesetzgebung der noch unmündigen Menschen und die eigentliche Gesetzgebung des Staates gerichtet; Ein Gedanke beseelt Alle bei jeder That und bei jedem Plan, die Zersplitterung in Einzelinteressen verschwindet, und was angestrebt und gewonnen wird, ist Eigenthum Aller. Da faßt sich denn die Gesammtheit in Ein Ganzes zusammen, um in diesem Ganzen jener Allen vorschwebenden Idee ein sie darstellendes Bild, eine wirkliche Erscheinung zu geben; und diese Erscheinung der Einheit des menschlichen Geschlechts ist der Staat; die Verfassung ist die Form, die Regierung und der Gehorsam die Bedingung desselben. Das Bewußtsein sucht aber alsbald eine höhere Bewahrheitung für diese Gestalt der Gesellschaft; es hebt sich über das bloß Menschliche empor, denn jene ist nicht von den Menschen, sondern nur durch die Menschen entstanden. Und diese höhere Bestätigung für das, was so sich allgewaltig gebildet hat, ist das Gottesbewußtsein, der Glaube, daß dieser Staat und diese Gesellschaft von Gott selbst begründet und darum unantastbar sein müssen. So ist es der wesentliche Charakter der organischen Periode, religiös zu sein; denn die Religion ist Grundlage und Ausgangspunkt für Alles. Denn der Glaube dringt heiligend und beruhigend in jedes Gemüth; er erfüllt jede Handlung und spornt zu That und Opfern; es ist ein segensreiches Leben über die Menschheit durch ihn ausgebreitet, und das Höchste ist verwirk-

licht, was die Idee sich zur inneren Anschauung bringen kann, die gesellschaftliche Synthese, „la synthèse sociale."

Gerade den entgegengesetzten Charakter trägt die kritische Periode an sich. Der Ausdruck jenes Gottesbewußtseins, das das Fundament der organischen bildet, ist das Dogma in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt. Indem der Gedanke allmälig beginnt, an dem Dogma seiner Zeit zu zweifeln, lockert er das Band, das Alle zusammenhält, und nimmt dem Leben des Einzelnen wie des Allgemeinen jene höchste innerste Gläubigkeit, die Einheit und Glück allein möglich macht. Dadurch weist er, seinem eignen Wesen nach, den Einzelnen auf sich selber an; denn was der Gedanke erringt, sei es Zweifel oder Wahrheit, ist sein Eigenthum; und indem er auftritt, setzt sich an die Stelle des Gemeinsinns in allen Gebieten, in Staat, Wissenschaft, Kunst, Erziehung, der tödtende Individualismus. Damit wird denn diese Epoche zu einer irreligiösen; aus dem Staate verschwindet Liebe und Gehorsam, und anstatt der auf sie gebauten ächten Legitimität des Staatsoberhauptes tritt die Feindschaft zwischen ihm und seinen Unterthanen. Das wahre göttliche Staatsgebäude, die „hiérarchie sociale réelle" wird untergraben, und die Zerstörung waltet.

In diesen kritischen Perioden lassen sich nun wieder zwei Abschnitte erkennen, in deren erstem das organische Prinzip noch besteht, obwohl es gegen sich selbst gewendet ist. Wir sehen einen Theil der Gesellschaft, der aber täglich wächst, sich allmälig eine eigne Stellung erringen, indem er sich vereint, um das Bestehende anzugreifen und zu stürzen. Ist es ihm gelungen, so zerfällt der ganze Bau der gesellschaftlichen, politischen, ja der religiösen Ordnung im zweiten Abschnitt ganz, und an seine Stelle tritt die vollkommene Auflösung, Egoismus und Selbstsucht. Erst nachdem diese Epoche sich vollendet hat, erscheint wiederum in der leidenden, zerrissenen Welt das organische Leben und die gestaltende Religion.

Diese Erscheinungen wiederholen sich nun nicht nur in jedem einzelnen Ganzen, sondern sie bilden auch die Zeiträume der Weltgeschichte sel-

der. Wir erkennen in ihr unschwer zwei organische und zwei kritische Perioden. Die erste organische enthält das Dogma des griechischen Polytheismus, die Religion, die an den Jupiter Olympius und den Styx glaubte, und den herrlichen Staat Griechenlands, seine Kunst und seine Siege hervorrief. Sie endet mit dem Beginne der griechischen Philosophie, um die sich zuerst der Zweifel an jene Religion schaarte, und die Idee des Griechenthums untergrub, langsam vorwärts schreitend, bis endlich mit dem Dogma die Staaten sich auflösten, und allgemeines Elend an seine Stelle trat. Als das römische Reich seinen inneren Halt verlor, da erscheint unter den Trümmern der alten Welt die neue organische Periode, deren Inhalt das Christenthum ist. Das Christenthum hat, so wie der Polytheismus, seine organische Periode vollendet; sie schließt sich mit dem funfzehnten Jahrhundert, wo die ersten Zweifel an der absoluten Wahrheit des Katholicismus zu einer Parteiung führen. Der Name, an den sich der erste Abschnitt der kritischen Periode anschließt, ist Luther; gegenwärtig aber stehen wir schon in dem zweiten Abschnitte. Die ganze europäische Welt ist zerrissen, ohne einen gemeinsamen Glauben, ohne Religion. Das Elend einer solchen Zeit zeigt sich, wohin wir blicken, die Welt ringt nach einer neuen organischen Zeit, und in diesem Gefühl selbst, dem Bedürfniß derselben, ist ihre Nähe uns verkündet. Der Gesandte dieser Religion, wie der auf sie gebauten neuen gesellschaftlichen Synthese ist Saint-Simon.

Das ist der Wechselgang der organischen und kritischen Perioden, die Bewegung des Antagonismus und der Association oder der Synthèse sociale auf dem Gebiete der Religion. Das zweite, nicht minder wichtige Gebiet aber ist das der materiellen Welt. Und auch hier erscheint auf den ersten Blick die Wechselwirkung zwischen beiden Gestaltungen des Lebens, doch so, daß in diesem Augenblicke der Antagonismus die Herrschaft hat, aber von den ersten aufdämmernden Ideen der Synthèse bereits angegriffen und ernsthaft bekämpft wird.

Bisher nämlich haben wir den Antagonismus nur in dem Verhält-

niß des Einzelnen zu der gemeinsamen Macht der Gottheit oder des Glaubens gesehen. Allein derselbe herrscht überhaupt nicht bloß zwischen Staaten, Völkern und Religionen, sondern er findet sich gleichfalls zwischen Einzelnen. Der Antagonismus der einzelnen Persönlichkeit tritt in seiner rohesten Form zugleich mit dem Beginne der Geschichte auf. Hier ist er noch der bloße Kampf, der mit dem Leben des Gegners endet. Bald aber erkennt der Siegende, daß der Tod des Feindes ihn wohl zum Sieger, nicht aber zum Herrscher mache; er schenkt dem Ueberwundenen daher das Leben, und nimmt die Freiheit; und damit entsteht der Charakter unserer Gegenwart, die exploitation de l'homme par l'homme, die Benutzung des Menschen durch seinen Mitmenschen, in der der Unterworfene zum Sklaven wird. Die Sklaverei ist die der alten Welt eigenthümliche Erscheinung; sie entwürdigt Beide, Herren und Sklaven, und ist der größte Widerspruch mit der Gleichheit. Das Christenthum tritt hinzu, und hebt sie auf; aber an ihre Stelle tritt ein Verhältniß, das nur ein geringerer Grad der absoluten Unterwerfung ist, die der germanischen Welt gehörige Leibeigenschaft. Daher bleibt es die Aufgabe noch nach der Erscheinung des Christenthums, dieses Unrecht, das einem Theile der Menschheit durch einen anderen geschieht, aufzuheben. Das bewirkt die neueste Zeit, und in ihr besonders die Revolution.

Unsre Gegenwart ist, das erkennen wir Alle, das Resultat der Revolution. Allein betrachten wir nun vorurtheilsfrei den Zustand, den sie geboren hat, — läßt es sich da behaupten, daß jener tiefste Widerspruch in der Gesellschaft, die exploitation de l'homme par l'homme, wirklich aufgehoben ist? Allerdings ist der große Fortschritt nicht zu leugnen, den die Zeit gemacht hat; der Antagonismus ist schrittweise vermindert, und aus dem esclave ist ein serf, und aus dem serf ein ouvrier geworden. Aber ist dem Verhältniß des letzteren die Gleichheit des Menschen in der That verwirklicht? Keineswegs. Das Gesetz hat ihm seine Freiheit gegeben, aber er ist dennoch „Sklave seines Elends, seiner Armuth,

die er eben so wenig willkürlich enden kann, wie der Leibeigne es konnte." Der Antagonismus in der Industrie ist es, der diese Wirkung mit sich führt; es ist in ihr so wenig, wie in der Religion, eine Einheit, ein gemeinsamer Gedanke und Plan, der Allen Weg und Ziel angiebt, sondern statt dessen erscheint in der Concurrenz die vollkommenste Zerrüttung, der Kampf des Reichen mit dem Armen, des Stärkeren mit dem Schwachen, und die Benutzung des Menschen ist in ihrem vollen Umfang wirklich wieder da; il y a toujours de l'exploitation de l'homme, und der Grundsatz, dem Alle folgen, ist das egoistische irreligiöse Wort: „Chacun pour soi, Dieu pour personne!"

So steht nun die Lehre der socialistischen Schule auf dem Gebiet, auf dem die Geschichte des Egalitätsprinzips in Frankreich sich uns zur Zeit der Julirevolution zeigte, auf dem Gebiete des Besitzes. Jener Antagonismus hat sein Ziel nicht mehr, wie einst, in der Unterwerfung der Persönlichkeit, die den eigentlichen Charakter der Sklaverei bildet, während die Benutzung derselben nur das untergeordnete Moment ist, sondern in der Erreichung des Besitzes, in der jene Benutzung selber nur als Folge erscheint. Bazard kommt allerdings nicht zu einem klaren Begriff des Eigenthums oder einer deutlichen Anschauung von dem Wesen und der Stellung des Besitzes als solchem, aber er erkennt, daß in ihm die Bedingung der Gleichheit, in seiner Vertheilung der Grund jenes Antagonismus liege, dessen Ueberwindung durch Saint-Simons Lehre er predigen will. Daher ergiebt es sich ihm nun leicht, daß einzelne Verbesserungen in den gegenwärtigen Verhältnissen nicht im Stande sind, die nothwendige Umgestaltung zu bewirken. Die Menschheit soll ihre definitive Organisation finden, und diese kann nur erreicht werden, indem man den Grund des Uebels selbst angreift. Der Theil derselben aber, der am Weitesten entfernt ist von seiner Bestimmung, ist die Klasse der Arbeiter, dieser zugleich zahlreichste und unglücklichste Stand der Gesellschaft. Er ist es, der unter dem Antagonismus leidet; er muß es daher sein, dem die erste Thätigkeit der neuen organischen Periode, die

mit Saint-Simon beginnt, sich zuwendet. Die neue Religion hat daher, dem Gange der Geschichte nach wirklich zum Wahlspruch den praktischen Grundsatz der Liebe: „Fortwährende Verbesserung des moralischen, intellectuellen und physischen Daseins der zahlreichsten und ärmsten Klasse!"

Wenden wir nun den Blick auf die tiefe Spaltung der französischen Zustände durch den Gegensatz von Besitzenden und Nichtbesitzenden, so wird es klar sein, wie auf diesem Punkte der Saint-Simonismus wirklich in das praktische Leben hinübergreift und damit eine Bedeutung erhält, auf die keine der vorhergehenden Utopien je Anspruch gemacht hat. Durch die Berührung dieser Wunde erst hat er seine Zeit aufgeregt, und gestaltend in den Ideengang des Volkes selbst eingegriffen, das eifrig sich nach Systemen umsieht, wenn die allgemeinen Gedanken beginnen, eine oppositionelle Richtung zu nehmen gegen Das, was es bisher als absolut anerkannt hat. Auf der andern Seite ist der Saint-Simonismus der erste, der das Recht des Eigenthums aus seinem Schlummer geweckt und es gezwungen hat, gegen seinen tödtlichen Feind, das Egalitätsprinzip, mit den Waffen der Dialektik und, wir fügen es schon hier hinzu, leider auch mit denen der Nationalgarde sich vertheidigen zu müssen. Dieser erste Zweifel an der absoluten Berechtigung des individuellen Eigenthums ist das wahre Resultat der Schule Saint-Simons, denn es ist das einzige, was sich dauernd erhalten hat; alle anderen Erscheinungen desselben sind mehr oder weniger nur geniale Einfälle, nicht durch den Inhalt der Zeit hervorgerufen, und darum in ihr bald wieder verschwindend. Es gehört dahin nicht bloß jene Emancipation der Frauen, die später versucht ward, nicht bloß die theokratische Republik, die man ersann, sondern selbst das sogleich darzustellende System Bazard's. Das, was eigentlich wirkend war, ist der Versuch eines Beweises, daß das innere und göttliche Leben der Geschichte die Emancipation der Arbeit von dem Besitz bedinge; dieser Satz fordert das Mittel für dieselbe, und dieses Mittel ist die neue Vertheilung des Eigenthums.

Es ergiebt sich aber ferner mit diesem Punkte das eigentliche Ver-

hältniß Saint-Simons zu seiner Schule. Wir dürfen voraussetzen, daß es dem Leser nicht entgangen ist; daher fassen wir es kurz in dem Satze zusammen, daß Saint-Simon die Berechtigung der industriellen Arbeit aufgestellt, Bazard das Mittel gefunden hat, dieselbe zu verwirklichen.

Denn jene „Amélioration constante de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre“ fordert nun nicht bloß, daß man sie anerkenne, sondern daß man auch den Weg finde, sie praktisch herzustellen. Damit entstehen zwei Aufgaben, die Beide eine eigenthümliche Ausführung fordern. Es muß zuerst das daseiende Vermögen zur Disposition gestellt, und dann auf eine der Idee der Gleichheit entsprechende Weise vertheilt werden. Dies Problem will die Schule nun in folgenden Sätzen lösen.

Der Grundirrthum unsrer Zeit in Beziehung auf das Eigenthum ist der, das gegenwärtige Recht desselben als ein absolutes, ein durchaus nothwendiges und unveränderliches anzusehen. Wie sehr eine solche Auffassung einseitig genannt werden kann, zeigt schon ein einfacher Blick auf die Geschichte. Sie lehrt uns, wie jede große Reform zugleich eine Reform des Eigenthums ist, und wie sich schrittweise von den Gegenständen überhaupt das Eigenthumsrecht lostrennt. Nicht bloß die Gegenstände desselben werden allmälig auf einen stets engeren Kreis zurückgeführt, sondern auch die Uebertragungsarten vereinfacht. — Es würde zu weit führen, dem Nichtjuristen die Richtigkeit dieser letzteren Behauptung darthun zu wollen; dem Juristen wird sie ohnedies klar sein. — Jetzt aber bleibt noch Ein wichtiger Schritt übrig. Jeder Besitz ist noch immer der Besitz der Familie, untrennbar von derselben durch den Tod ihrer Glieder; dennoch hat die fortschreitende Zeit, indem sie die Erblichkeit der Aemter aufhob, schon das wahre Mittel zur Lösung der ersten socialen Frage angedeutet. Und dieses ist nun einfach die Aufstellung des Erbrechts des Verdienstes anstatt des der Blutsverwandtschaft; und die Vermittlung Beider ist der Grundsatz, daß bei dem Tode der Person nicht seine Familie, sondern der Staat Erbe werde.

Damit hat der Saint-Simonismus seinen Grundsatz des Privat-

rechts gefunden, der ihm eigen ist. Das Mittel, wodurch das allgemeine Vermögen der Nation, Das, was die Oekonomisten den Nationalreichthum nennen, zur Disposition des Gemeinwillens gestellt werden kann, ist gegeben, und der eigenthümlichste Punkt in der ganzen socialen Schule Saint-Simons damit festgestellt. Verwirft man das Privilegium der Geburt im staatlichen Leben, sagt Bazard, und zwingt dadurch jeden Einzelnen, allein durch seine eigne Bedeutung, durch eigne Arbeit und eigne Fähigkeit zu einer Stelle im öffentlichen Leben zu gelangen, wie will man es dann vertheidigen, daß es noch Privilegien der Geburt im Gebiet der Gesellschaft durch das Erbthum des Besitzes geben soll? Und ist dieses, der Uebergang durch das Erbrecht, weniger ein Privilegium, als das eines Amtes? Bedingt nicht der Reichthum die Bildung des Menschen, seine künftige Stellung, die Freude — ja das Recht seines Lebens? Hängt nicht von ihm die Möglichkeit der Selbstständigkeit ab, wie die Berechtigung zur activen Bürgerschaft? Und dennoch — wird er, wo er ererbt ist, nicht durchaus auf dieselbe Weise gefunden, wie die alten Privilegien, ohne Arbeit und Mühe auf der einen Seite, ohne Verdienst und wahren Vortheil des Allgemeinen auf der andern? Hat man jene Privilegien der Geburt eben aus diesem Grunde aufgehoben, wo ist denn der Unterschied für den Besitz? Nein, dieser Uebergang des Eigenthums ist nicht der wahre, nicht der durch das Wesen der Menschheit bedingte. Es muß ein anderer gefunden werden, der die Grundlage der dritten organischen Periode bildet.

Hier ist daher der Punkt gefunden, auf welchem der Saint-Simonismus sich erst zu einem eigentlich socialen Systeme erhebt: der schon bei St. Simon dunkel angedeutete Zweifel an dem Rechte des Eigenthums hat hier Gestalt und Prinzip erhalten, ohne doch mit dem Begriffe des Eigenthums in absoluten Widerspruch zu treten. Nicht das Eigenthum überhaupt, sondern nur das ererbte soll wegfallen; nicht das Recht auf das Eigenthum als solches, sondern nur das Geburtsrecht auf dasselbe wird negirt. Es soll dem Menschen nicht die Möglichkeit genommen,

nicht einmal beschränkt werden, Eigenthum zu erwerben; sondern es soll nur das Recht auf das Eigenthum umgestaltet werden. Was wir angreifen, sagt die achte Sitzung, ist nicht das Eigenthumsrecht als solches, „sondern es ist das Eigenthum nach dem Rechte der Geburt, und nicht nach dem Rechte der Fähigkeit, es ist das Erbrecht!" Denn dieses Eigenthum, das eigentlich industrielle Eigenthum (offenbar das Kapital) ist „antisociale, parcequ'elle ne constitue pas un lien entre les chefs et les travailleurs." Nur das erworbene Eigenthum ist wahres Eigenthum; la capacité est le nouveau droit, substitué à celui du plus fort et au privilège de la naissance." Durch dieses einzige Eigenthumsrecht wird der Staat, der das Erbrecht allein besitzt, das bisher „renfermé dans la famille domestique" daliegt, zum Herrn aller Mittel, um die Association des Travailleurs zu bilden: „Le seul droit à la richesse, c'est à dire à la disposition des instruments de travail, sera la capacité de les mettre en oeuvre." (Siebente Sitzung.)

Dies ist das neue socialistische Prinzip des Eigenthums, der Kern der praktischen Ideen dieser ersten socialistischen Schule. Abgesehen von der falschen Begriffsbestimmung des Reichthums in diesen Sätzen, in denen das Mittel zur Erreichung des Reichthums mit dem wirklichen Reichthum durchaus verwechselt wird, hat der Saint-Simonismus die entscheidende Frage ganz übergangen, ob denn der Staat noch etwas zu erben haben wird, wenn Jedermann weiß, daß er doch den Seinigen nichts hinterlassen kann. — Immerhin aber ist hier der feste Boden für die Gestaltung einer socialen Gesellschaftsordnung, in der die praktische Ausführung jener Idee gegeben wird.

Wenn nun auf jenem Wege das erbliche Eigenthum aufgehoben, und an seine Stelle das rein individuelle gesetzt ist, auf welche Weise soll alsdann die neue Vertheilung geschehen? Hier darf keine Willkür Platz greifen, sondern es muß ein bestimmtes Prinzip gefunden werden, das das innere Wesen der Sache selbst mit dem materiellen Nutzen zu vereinigen im Stande ist.

Dieses Prinzip erscheint uns nun sehr leicht, wenn wir auf zwei Erscheinungen achten. Zuerst sehen wir in der Gesellschaft eine Klasse, die nichts ist, als reich. Warum ist es nicht möglich, sie für werth zu achten, ihren Besitz zu behalten? Offenbar nur deshalb, weil sie nichts thut, um ihn zu verdienen. Dann aber kann es Niemandem entgehen, daß die Vertheilung der Kapitalien und der Mittel der Arbeit, wo sie geschieht, eben dadurch eine höchst unvollkommene ist, daß durch die Unbekanntschaft mit den Fähigkeiten des bestimmten Individuums dieses nicht zu dem Reichthum gelangt, der möglich wäre, und das Kapital selbst nicht so viel erwirbt, als es produciren könnte, sei es nun, daß man als Kapital das Vermögen überhaupt, oder nur die unmittelbaren Instrumente der Arbeit setzt. — In diesen Sätzen liegen die beiden Prinzipien der Vertheilung der Kapitalien, die in der neuen synthèse sociale stattfinden muß; und diese fassen sich zusammen in dem Satze, der von jetzt an die anerkannte Grundlage der Saint-Simonistischen Doctrin im Gebiete der Industrie bildet: Jedem nach seiner Fähigkeit, und jeder Fähigkeit nach ihrer Arbeit.

Somit sind die organischen Prinzipien der neuen synthèse sociale gefunden und das ernste Räthsel unsrer Gegenwart gelöst. Denn der Zustand derselben enthält den, sich ewig erneuernden Widerspruch, daß die Arbeit des Menschen dem Besitze unterworfen ist, und die Fähigkeit wie die That von einem materiellen und zufälligen Verhältniß abhängig erscheint, während das Wesen der Sache es fordert, daß der Besitz durch die Arbeit bedingt sei, und jeder durch sich selber zu Dem werde, wozu ihn Anlagen und Anstrengung würdig machen. Das ist die praktische Anwendung des allgemeinen Grundsatzes Saint-Simons, daß die industrielle Klasse ihrem Wesen nach unter allen die erste sei.

Die äußere Einrichtung, wodurch nun jeder Gedanke im praktischen Leben verwirklicht werden soll, ist ein über das ganze Land ausgebreitetes Bankensystem. Eine Bank ist für Bazard nicht ein Comptoir, das nichts weiter thut, als Buchhalten, sondern ein Glied in einer organischen

Reihe mit einer selbstständigen Aufgabe. Wenn ein Besitzer stirbt, wird sein Vermögen der Bank übergeben, und diese hat jetzt die schwierige Pflicht, nicht bloß den Zustand des Vermögens selbst genau zu ermitteln, sondern auch den Geeignetsten zu finden, der dieses Vermögen am Besten verwalten könne. Jene Bank ist daher der eigentliche Magistrat und Schiedsrichter über die Würdigkeit und über die Stellung der Individuen in der Gesellschaft. Ein ganze Nation hat eine Centralbank, diese hat die Banken der Provinzen unter sich, und diese wieder die der Städte und der Gemeinden des Landes. So stellt sich die Organisation als ein einheitliches Ganze dar, und erfüllt nicht bloß im Allgemeinen, sondern auf jedem einzelnen Punkte, in jedem Individuum ihre Aufgabe.

Damit dies aber dauernd geschehen könne, muß nicht bloß die Gestalt des Eigenthums in der angegebenen Weise verändert werden, sondern auch die Erziehung. Die Erziehung ist im höchsten Grade vernachlässigt; in ihr herrscht, wie nirgends, der Antagonismus; soll sie gedeihlich werden, so muß sie durchaus als Ergeb i einer socialen Vorsicht (prévision) als Gegenstand einer politischen tion gedacht werden. Sie muß daher eine allgemeine sein, aber uß zugleich jede Generation „der gesellschaftlichen Ordnung aneignen, zu welcher sie durch den Fortschritt der Menschheit bestimmt ist." Sie muß mithin eine allgemeine sein für Alle, aber sie muß auch alle einzelnen Gewerbe (professions) enthalten, welche die gesellschaftlichen Bedürfnisse nöthig machen; und endlich muß der Unterricht so vertheilt sein, daß jede Stufe die Folge der vorhergehenden, die Bedingung der folgenden ist. Die bisherige Erziehung hat keinen von diesen Grundsätzen anerkannt; dennoch beruht auf ihnen die Zukunft des Menschengeschlechts! —

— Dieses ist der wesentliche Inhalt der Vorlesungen in der rue Taranne, in denen Bazard die Saint-Simonistische Schule aufs Neue gründete. Wir lassen, um nicht zu weitläuftig zu werden, Einzelheiten hinweg, die mehr neben, als in jener Doctrin stehen. Es ist klar, daß die Schule nicht jener grobe, nivellirende Communismus ist, wie ihn

Babeuf u. A. lehren, sondern ein durchgeführter Gedanke, der zugleich tief erfaßt, und consequent durchgeführt auftritt. Man will nicht die absolute Gleichheit, sondern im Gegentheil wird die Ungleichheit nothwendig bedingt; aber der wesentliche Unterschied derselben von der des wirklichen Zustandes ist, daß in diesem die Ungleichheit von dem Zufall des Erbwesens (l'hérédité), in jener von Fähigkeit und Arbeit, mithin von dem Wesen der Persönlichkeit selber unmittelbar bedingt wird. Allerdings ist dieser Gedanke einseitig und darum unwahr; denn die Grundidee dieser ganzen socialen Schöpfung ist das Prinzip, daß das Höchste, was in der Gesellschaft erreicht werden könne, eine angemessene Vertheilung des Besitzes sei, und daß diese Aufgabe die Kraft habe, die ganze Gestalt des menschlichen Daseins für die Völker wie für das Individuum zu bestimmen. Aber diese Einseitigkeit theilt die Doctrin Bazard's mit ihrer ganzen Zeit, und wird daher nur mit ihr zugleich, als ihr Repräsentant auf dem Gebiet der Industrie, ihr Beurtheilung finden können. Indessen erhebt sich schon in dem wesentlich materiellen Theile derselben, den wir bis hierher dargestellt haben, die Lehre zu der Höhe einer moralischen Bewahrheitung ihres Prinzips. Denn sie erkennt, daß in dem gegenwärtigen Zustande der Arbeit der Antagonismus, das Einzelinteresse eben dadurch den Grund des allgemeinen Elends bildet, daß dem Einzelnen in seiner industriellen Arbeit das verbindende Glied mangelt, wodurch dieselbe als Theil des allgemeinen einheitlichen Wirkens sich Jedem darstelle. Diese Verbindung ist aber mit der Aufhebung des Erbwesens gegeben, und mit ihr zugleich dem Individuum seine Ausbildung für sich und seine Arbeit für das Allgemeine möglich gemacht. Denn es hat dasselbe allen Genuß und allen Nutzen seines Erwerbes, so lange es lebt; und mehr wird kein Sterblicher von irdischen Gütern wollen. Was es aber erwirbt, erwirbt es dennoch dem Allgemeinen, dem es bei seinem Tode wieder zufällt. So ist durch dieses Grundgesetz der Antagonismus in seine endliche letzte Harmonie mit dem Prinzip der Association gebracht, und der ewige Widerspruch, der die Welt bewegt, versöhnt worden.

Jenes Bewußtsein des Wirkens für das Allgemeine ist aber die, von Saint-Simon zuerst in das Gebiet der Industrie eingeführte Idee der Moral; die Aufhebung des Erbwesens macht mithin die Behauptung möglich, daß in der synthèse sociale die Collision zwischen intérêt und devoir, zwischen individualisme und association, kurz der moralische Widerspruch überhaupt für immer aufgehoben sei. Dieser Schlußstein des Gewölbes enthält mithin das letzte Resultat des ganzen Systems, und man kann wohl sagen, daß man, ob Jemand Bazard's Anschauung gefolgt ist, sicher daran erproben kann, daß er diesen Satz nicht mehr einzeln anzugreifen oder zu verstehen sucht.

So schließt der erste Theil der neuen socialen Schule. Aus Bazard's Hand ist endlich das System hervorgegangen, was Saint-Simon geträumt hat, und aus dem Prinzip ist ein Plan geworden. Allein halten wir nun diese Theorie mit dem ganzen Gebiete zusammen, das Saint-Simon umfassen wollte, so ist es sogleich klar, daß die zweite wesentliche Seite desselben noch fehlt. Es ist das System Bazard's allerdings auf die neue Religion gegründet, aber diese Religion selbst ist noch nicht da. Derselbe Gang, den wir in den Werken des Lehrers finden, wiederholt sich in dem Fortschritt seiner Schule; erst überwindet er das materielle Leben, dann geht er in das Gebiet religiöser Offenbarung über. Diese mangelte; es war gesagt, daß Saint-Simons Gesetz eine neue Kirche als das Allumfassende aufstellen werde, in der das materielle Leben nur als ein Theil erscheine; diese Kirche, und vor Allem ihr Dogma, war daher zu finden, und als organischer Körper zu entwickeln.

Vielleicht hätte der tiefe Ernst, mit dem Bazard seine schwierige Aufgabe im Gebiete der Industrie verfolgte, ihn allmälig selbst zu einer organischen religiösen Anschauung erhoben, und es ihm möglich gemacht, Kirche und Gesellschaft zu verbinden. Allein es war einmal der Weg der Oeffentlichkeit betreten, und hatte derselbe bis jetzt schöne Frucht getragen, so kam nun die Zeit, wo er seine Nachtheile zeigen sollte. Man

hatte die neue Religion versprochen und angekündigt, aber das Wenige, was unklar bei St. Simon ausgesprochen ist, reichte doch nicht aus, einen völligen Vortrag und ganze Stunden auszufüllen. Es mußte daher, um die Sache bei ihrem wahren Namen zu nennen, eine Religion geradezu erfunden werden; und dies war jetzt die schwierige Aufgabe der Jünger St. Simons.

Bazard war aufrichtig und tief; in der polytechnischen Schule, dieser Pflanzstätte der mathematischen Wissenschaft in Frankreich gebildet, war es ihm nicht möglich, etwas aufzustellen, was er zu beweisen nicht im Stande war. Er wollte erarbeiten, was er als sein Resultat vorlegte; das war nicht der Weg, der eine neue Religion aus dem Chaos seiner unentwickelten Gedanken urplötzlich ins Leben rufen konnte. Hätte das Schicksal nicht einen andern Jünger der Doctrin neben ihn gestellt, so würde vielleicht sich die ganze Schule schon damals in das aufgelöst haben, was sie später ward, eine Reihe tüchtiger Oekonomisten und Publicisten. Allein hier trat ein Mann auf, der sich fähig glaubte, die gesetzte Aufgabe zu lösen. Enfantin war stets ein Verehrer St. Simons gewesen, hatte aber während der Zeit, wo der Producteur sein Ende fand, mit den Uebrigen die Schule aufgegeben. Jetzt, da Bazard sie aufs Neue ins Leben rief, griff er thätig mit ein; und wie Bazard die materielle Seite, so wollte er die religiöse vollenden.

„Man hat", sagt Reybaud, „zu seiner Zeit viel über das Verhältniß des Verdienstes Bazard's und Enfantin's geredet. Uns scheint es, als ob die Natur ihres Geistes selbst die Möglichkeit einer dauernden Vereinigung ausschloß. Bazard, erzogen in der Schule unserer politischen Kämpfe, liebte noch wider seinen Willen und unbewußt das revolutionäre Prinzip, das er so lange vertheidigt hatte; dazu war er ein guter Logiker, ein unermüdlicher Denker, und vermochte es wie Wenige, alle Consequenzen und Entwicklungen eines gegebenen Thema's dem Publikum verständlich zu machen. Enfantin war von ganz entgegengesetztem Charakter. Beständig der Tagespolitik fremd, hing er an derselben mit keinem Gefühl

der Sympathie oder des Hasses. Er dachte nur an die Welt, um sie seinen Ueberzeugungen zu unterwerfen, nicht um sich mit den ihrigen zu beschäftigen. Enfantin schuf den Gedanken, Bazard erfand die Formel."

Reybaud hat sich hier verleiten lassen, zu weit zu gehen, um den Gegensatz desto schlagender durchzuführen. Das ganze System der Organisation der Industrie, was wir bis jetzt dargestellt haben, gehört sowohl dem Gedanken als der Formel nach Bazard allein an. Enfantin hat wenig oder gar keinen Theil daran. Was Reybaud daher behauptet, gilt nur von dem zweiten Theil der Exposition de la foi Saint-Simonienne, die das Prinzip der Moral und die theokratische Organisation des industriellen Staats enthält. Und hier kommen wir auf einen Punkt, den Reybaud gänzlich übersehen hat. Enfantin vermochte wohl, eine gegebene Idee auszubilden, aber nicht eine neue zu schaffen. Es ist, wenn man den Inhalt des zweiten, religiösen Theils des Dogma's betrachtet, auf keine Weise der Gedanke zu unterdrücken, daß die Grundlage desselben weder eigentlich St. Simon, noch auch Enfantin zugehört, sondern keinem andern als Fourier. Weder St. Simon selbst, noch auch Bazard selbst haben Fourier's Werke gekannt; das ist entschieden genug. Aber Enfantin hat ganz unzweifelhaft aus dieser Quelle geschöpft, und sein ganzes System ist in Wahrheit nichts weiter, als der Versuch einer praktischen Anwendung des von Fourier zuerst aufgestellten Grundgedankens des Widerspruchs zwischen Lust und Sollen, zwischen Fleisch und Geist *). Selbst das technische Wort Fourier's, die Harmonie, findet sich in der ganzen Saint-Simonistischen Schule, erst in diesem zweiten Theil, und

---

*) Victor Considerant sagte mir, daß Enfantin in seiner Bibliothek das erste Werk Fourier's, die Théorie des quatre mouvements, heimlich verborgen gehabt, und daß Abel Transon es später, viel gebraucht, unter den Büchern desselben wiedergefunden habe. Abel Transon habe denselben mehrmals beim Lesen dieses Buches überrascht, aber Enfantin habe nie gestehen wollen, daß er demselben etwas verdanke. — Keinenfalls läßt es sich leugnen, daß die innere Verwandtschaft schlagend entgegentritt; und Enfantin hat nie vermocht, jene Behauptung als unbegründet darzustellen.

wird ein Stichwort für den ganzen Gedankengang. Zwar hat Enfantin nie von der Phalange gesprochen, aber es finden sich die ächt Fourieristischen Ideen von der Gruppirung der Arbeit fast allenthalben wieder; und daß Enfantin Fourier mißverstanden hat in vielen Stücken, beweist nicht, daß er ihn nicht benutzte. Indessen gehört eine solche Untersuchung einer specielleren Aufgabe an; wir wollen nur kurz die theokratisch industrielle Gestalt der Gesellschaft, wie Enfantin sie predigte, darstellen.

Was ist es eigentlich — mit diesem Gedanken beginnt das Werk — was die Religionen zerrüttet? Wenn dieselben wirklich das ganze Leben der Menschen umfaßten, so wäre ein solcher Abfall vom Dogma nicht möglich; sie sind untergegangen, eben weil es ein Moment im Dasein des menschlichen Geschlechts giebt, das sie nicht zu seiner Berechtigung kommen lassen. Dieses Moment aber ist der Trieb des Genusses; er ist da, allgewaltig, unüberwindlich, in jeder That, in jeder Anschauung sich manifestirend. Halten wir diesem Grundsatz die gegenwärtige Moral der Religionen gegenüber, so erscheint der Antagonismus, den Bazard im Materiellen nachgewiesen, als Dualismus in der geistigen, als Kampf des Geistes mit dem Fleische. Hier liegt, wie Reybaud richtig bemerkt, der Schlüssel zu allen folgenden Erscheinungen in der St. Simonistischen Schule. Jener „Dualisme catholique" ist in keiner der früheren Religionen versöhnt; dennoch ist sowohl der Geist als das Fleisch von Gott geschaffen, und die „Harmonie" Beider mithin die höchste, göttliche Bestimmung des Erdenlebens. Weil das Christenthum den einseitigen Satz ausspricht, daß das Fleisch besiegt werden solle, kann in ihm allein nicht die Vollendung der Menschheit gefunden werden; es dient nur dazu einen ewigen, stets aufs Neue erhobenen Kampf der beiden göttlichen, und daher gleichen Kräfte hervorzurufen, ohne daß ein Ende und ein Friede je erscheinen wird. Der Dualismus ist als absolut durch das Christenthum geheiligt; indem es die Weltreligion ward, hat es jenen Widerspruch zugleich in alle Verhältnisse des Lebens der Welt hineingetragen; auf ihm beruht die Trennung der Gewalten, die Scheidewand zwischen Kai-

ser und Pabst, zwischen Staat und Kirche. Ehe diese nicht gehoben, das Fleisch in seine Recht nicht eingesetzt wird in der Religion selber, ist der Friede der Welt unmöglich. Von dem Grundsatze der christlichen Kirche: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" — „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gott ist," muß ein höherer Fortschritt gemacht, und die letzte Einheit, der entscheidende Sieg über den Dualismus errungen werden.

Die Religion nun, in der das Dogma und die Form der neuen Kirche geoffenbaret ist, ist die St. Simons. „Gott ist", sagt Enfantin, „Alles was ist; Alles ist durch ihn und in ihm. Jeder von uns lebt sein Leben." Mithin ist auch das Bedürfniß des Fleisches göttlich; und Der, den Gott uns gesandt hat, diese Wahrheit zu offenbaren, ist St. Simon.

„Die Welt erwartete einen Retter — St. Simon erschien.

„Moses, Orpheus, Numa haben die materiellen Arbeiten geordnet."

„Jesus Christus hat die geistige Arbeit organisirt."

„St. Simon hat die religiöse Arbeit organisirt."

„Also hat St. Simon Moses und Christus zusammengefaßt."

„Moses würde das Haupt des Cultus sein; Jesus Christus das Haupt des Dogma's; St. Simon das Haupt der Religion, der Pabst."

Damit war denn der Grundsatz und die Form der neuen Gesellschaft gefunden. An die Stelle des katholischen Wahlspruchs: „Züchtigt das Fleisch, und seid enthaltsam", muß der St. Simonistische treten; Heiligt euch durch Arbeit und Vergnügen." Die Constitution der Gewalt aber, die diese Welt der Harmonie regieren soll, ist in dem Satze enthalten: „Es giebt weder einen Kaiser, noch einen Pabst, sondern einen Vater."

So steht nun die Theorie der Schule vollendet da; sie hat ihr System über alle Gebiete ausgebreitet, und Einheit in Industrie und Kirche, in

Verdienst und Besitz, in Begierden und Genuß gebracht. Allein folgen wir genauer dem Gedankengange im theokratischen zweiten Theil der Exposition, so muß uns der Widerspruch sich entdecken, der hier in das System der St. Simonisten hineingetragen wird, und es in zwei wesentlich verschiedene Hälften theilt, die jetzt zwar noch nicht auseinander gerissen sind, dennoch aber den Keim der späteren Trennung schon in sich tragen. Der Gedanke einer Berechtigung des Fleisches ist St. Simon so wie Bazard gänzlich fremd; er gehört dem St. Simonismus in seiner ursprünglichen Reinheit nicht an, sondern wird erst durch Enfantin erhoben. Man pflegt gewöhnlich das Gegentheil anzunehmen, und, wie noch gegenwärtig Louis Reybaud, die Emancipation desselben der ganzen Schule zuzuschreiben. Dadurch wird man aber ungerecht; es ist der St. Simonismus durch jenen Irrthum in einen sehr übeln Ruf gekommen, und was er nicht verdient, das möchten wir gerne von ihm abwenden. Es ist ohne Schwierigkeit das wirkliche Verhältniß klar, so wie man sich vergegenwärtigt, daß er sich langsam mit der Geschichte seiner Zeit fortentwickelt, und stufenweise zu seinen Resultaten gelangt. St. Simon selbst beweist die Wichtigkeit und das Recht der industriellen Klasse, und fordert eine Religion, die ihre Unterstützung zur praktischen Moral macht. Bazard führt jene Forderung auf dem Gebiete der staatlichen Gestaltung des Volkslebens aus, ohne noch die Religion zu verkünden. Enfantin will das praktische Prinzip der Religion verallgemeinern, und greift nach dem Grundgedanken Fourier's der Emancipation des Genusses. Allein er ist nicht geistesmächtig genug, denselben zu beherrschen; das Prinzip ergreift ihn, und reißt ihn fort zu Thorheiten und Irrthümern. So hat Enfantin in den St. Simonismus einen demselben wahrhaft neuen Gedanken hineingetragen, und durch die Gewalt, mit der er ihn geltend macht, die Basis der Schule selbst untergraben; das darf man nie vergessen, um die spätere Geschichte derselben und die Ideen ihrer Gründer richtig zu würdigen. Welche Folgen sich hieraus aber ergeben, wird die nächste Zeit lehren.

Ehe aber die Spaltung eintrat, hatte die Schule noch für das wirkliche Leben ihre praktisch bedeutende Sendung zu vollbringen; und diese hub an mit der Julirevolution.

Zweite Epoche. Die Julirevolution und der Saint-Simonismus.

Mit der Ausbreitung der neuen Lehre durch die Vorlesungen in der rue Taranne und durch die Vertheilung der Exposition war es aufs Neue schon 1829 möglich geworden, ein eignes Organ derselben in der Tagesliteratur zu gründen; dies war der Organisateur, eine Wochenschrift, die bis zur Erwerbung des Globe allein bestand. Zugleich machte man einen zweiten bedeutenderen Schritt. Es ward unter der Zahl der Anhänger das „Collége" eingerichtet, die Vereinigung der Eingeweihten; und zu Häuptern der Lehre wurden Bazard und Enfantin durch Acclamation gewählt. So war das erste Bild der großen Hierarchie im Kleinen vollzogen, und die raschen und glänzenden Erfolge ließen die Keime der Zwietracht übersehen oder vernachlässigen.

Indessen rückten die Julitage näher. Es war keine Frage mehr, daß der Tiers-État den Sieg davon getragen hatte; an dem alten Staatsgebäude, das noch auf den Ständen beruhte, war nichts mehr zu halten. Karl X. beging den großen Irrthum, der ihm seine Krone kostete, und jetzt stand auf dem Kampfplatze des Staatsrechts nicht mehr der Standesunterschied als Charakter der Entwicklung des Egalitätsprinzipes, sondern die Elemente der industriellen Gesellschaft. Saint-Simon hatte gerade diese letztere zum Ausgangspunkte seiner industriellen wie seiner religiösen Lehre angenommen; jetzt war mithin der thatsächliche Boden, auf dem seine Schule arbeiten konnte, gewonnen, und ihre wahre Laufbahn eröffnet.

Sie erkannte es alsbald. Fast noch unter dem Lärm des Kampfes ließen Bazard und Enfantin Anschläge in den Straßen anheften, die das Volk zu einer großen industriellen und theokratischen Gemeinschaft der Güter und des Lebens auffordern sollten. Bazard begab sich selbst zu Lafayette, der im

Hotel de Ville, diesen Tuilerien des Volkes, die Leitung der militairischen Gewalt hatte. Lafayette hörte ihm erstaunt zu, betroffen, in dem alten Carbonaristen einen St. Simonisten wiederzufinden, und Das als einen praktischen Vorschlag hingestellt zu sehen, was er für Chimären halten mußte. Indessen ward nicht blos das Volk auf ein System aufmerksam, das ihm plötzlich wie mit einem Zauberschlage die Zukunft vorhielt, der es eigentlich entgegenarbeitete. Auch die Bourgeoisie wußte die wahre Bedeutung der Lehre wohl zu würdigen; und Dupin und Mauguin, die damals Hauptwortführer in der Deputirtenkammer waren, hielten es nicht für überflüssig, von der Tribune herab eine Secte anzuklagen, die Gemeinschaft der Güter und der Frauen predigte. Wenn es einen schlagenden Beweis für das unmittelbare wechselseitige Verhältniß giebt, in dem der St. Simonismus mit seiner Zeit steht, so ist es diese Aufmerksamkeit der Kammer auf eine Theorie, gegen die selbst die strenge Restauration nicht feindselig aufgetreten war; denn erst unter der Herrschaft der Bourgeoisie konnte sie beginnen, einen revolutionären Charakter zu zeigen. Bazard und Enfantin glaubten jener Anklage begegnen zu müssen. Am 1. Oct. 1830 gaben sie eine Adresse an die Kammer als Broschüre heraus, und setzten in derselben klar und bündig ihr eigentliches Ziel fest. Sie ist in der That das bestimmteste Aktenstück, was die Schule hinterlassen hat, und seiner Form und Haltung nach stehen wir keinen Augenblick an, es mit Reybaud Bazard mehr zuzuschreiben als Enfantin. In ihm ist die Sphäre hingezeichnet, die der St. Simonismus damals der wirklichen Welt abgewinnen wollte; merkwürdig ist, daß von Religion kein Wort vorkommt.

Indessen konnte für ihn vielleicht kein glücklicheres Ereigniß eintreten, als jene Anklage. Das Wahre, was er enthielt, war so neu, und das Bedürfniß nach Neuem so groß, nachdem man das Ueberlieferte niedergerissen, daß sich die ganze Jugend ihm begeistert zuwandte, und selbst ernste Männer ihre Theilnahme nicht verhehlten. Von allen Seiten strömte nicht bloß Ruhm, sondern sogar Geld herzu; es ward möglich, die

Exposition in drei Auflagen drucken und an die Aermeren gratis vertheilen zu lassen; der Globe, ein namhaftes Blatt, ward bereits im Nov. 1830 durch Vermittelung von Pierre Leroux, von dem wir noch im Besonderen reden werden, erworben, und am 22. Aug. 1831 erschien dasselbe mit dem Titel: „Le Globe, Journal de la Doctrine de Saint-Simon“ und der Aufschrift auf seiner erſten Seite:

Religion

Wissenschaft Industrie

Allgemeine Gesellschaftung *)

„Alle gesellschaftlichen Einrichtungen müssen die moralische, intellectuelle und physische Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Klasse zum Zwecke haben.“

„Alle Vorrechte der Geburt, ohne Ausnahme, sind aufgehoben.“

„Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken.“ **)

Man sieht, wie der Industrialismus in der Schule bei Weitem sich als das überwiegende Moment herausstellt, und vor ihm die Emanzipation der Frauen, ja selbst das Dogma der neuen Religion noch zurücktreten. Es war aber jener entschieden die Frage des Tages. Das allgemeine unbestimmte Freiheitsgefühl war wach, aber es hatte keinen rechten Gegenstand nach dem Siege der Revolution. Diesen zeigte ihm der St. Simonismus; die Emancipation der Arbeiter, derselben, die so heldenmüthig für eine Constitution gekämpft hatten, die sie nicht kannten, und von der sie keinen Vortheil ziehen sollten. Deshalb folgte der Erscheinung des Globe ein rascher Aufschwung des Proselytismus, um so mehr, da auch dieses Blatt zum Theil umsonst vertheilt ward. Künstler,

*) Association universelle. Das Wort Association läßt sich nur durch Bildung eines neuen Wortes wiedergeben. Denn es bezeichnet nicht so sehr die Gesellschaft selber, als vielmehr das Sichbilden derselben; dieses Werden aber drückt für uns genau die, die römische Endung — atio übersetzende Endung — „ung“ aus.

**) Der genauere Titel und seine Aenderungen bei Reybaud, Bibliographie p. 405. — Am 20. April 1832 hörte derselbe auf zu erscheinen.

Poeten, Philosophen, Arbeiter, Alles strömte der neuen Lehre zu, denn Allen versprach sie ein neues Feld, und Allen berührte sie den tiefsten Grund des Zweifels, der das wesentliche Resultat so vieler Revolutionen war, die Rechtlichkeit der Ungleichheit des Besitzes. Dazu kam die Noth, die durch das Sinken der Kapitalien unmittelbar nach der Julirevolution unter den Handwerkern ausbrach, und eine neue Gewaltthat fürchten ließ.

Alle diese Widersprüche versprach der St. Simonismus zu heben, und durch die Verbreitung des Globe erfuhr Jeder, daß er es verspreche.

Der Globe war in jener Zeit ein mächtiges und wichtiges Blatt; er arbeitete vor allem an der weiteren Ausbildung und der Verbreitung der St. Simonistischen Ideen. Seine Hauptartikel aus dieser Zeit vom Nov. 1830 bis zum Juli 1831 sind besonders abgedruckt. Sie waren es, welche dem St. Simonismus eine neue, schärfere, tiefer in die damaligen Zustände eingreifende Richtung gaben. Während St. Simon nur noch im Allgemeinen von der Classe industrielle, la plus pauvre et la plus nombreuse gesprochen, während die Exposition sich wesentlich auf die Unterstützung dieser Klasse durch die neuen Staatsbanken beschränkt, ging der Globe weiter. Er erklärte den vorhandenen Zustand der Gesellschaft, als auf der division radicale entre les hommes „Oisivs et Travailleurs" beruhend. Er sprach den Gegensatz der politique St-Simonienne zu der politique constitutionelle dahin aus, daß diese die Herrschaft der Müßigen sei, während jene zur Aufgabe habe, das Loos der Travailleurs theils directement zu heben, theils indirectement, en deconsidérant l'Oisivité; er setzte die Vortheile, die eine auch nur auf die Seitenverwandten beschränkte Aufhebung des Erbrechts haben würde, auseinander, wie dadurch die drückendsten Lasten vermindert, und den öffentlichen allgemeinen Instituten aufgeholfen werden könne; er wies das Verhältniß dieser Grundsätze in den einzelnen Beziehungen des Lebens, in den Fragen nach der Höhe des Lehens, der Miethe, des Pacht nach; er wendete den Blick der Zeit zuerst von den rein politischen Fragen den

wirthschaftlichen zu, und auf diese Weise hat er zuerst das Volk gelehrt, bei jeder Revolution die Frage aufzustellen, was eine solche Bewegung ihm nütze und schade. Auf diese Weise steht er auf der Grenze der politischen und socialen Revolution; er hat der Theilnahme der arbeitenden Klasse an den öffentlichen Bewegungen zuerst eine Richtung gegeben, die jene nicht wieder verloren hat; und wenn auch jene Artikel des Globe nicht über den Inhalt der Exposition hinausgehen; so haben sie doch zuerst diesen Inhalt in immer erneuter Wiederholung und praktischer Anwendung dem Volke bekannt gemacht. Der Globe steht daher auf dem Punkte, wo sich in der französischen Geschichte die sociale Revolution von der politischen zuerst geschieden, wo das Bewußtsein des Proletariats zuerst zu erwachen beginnt.

Hier hat der St. Simonismus im wirklichen Leben eine Bedeutung erlangt, die auch seine entschiedensten Gegner ihm nie ganz abgesprochen haben. Er tritt von jetzt an bestimmt und bewußt dem Grund des Uebels seiner Zeit entgegen. Die Freiheit, die errungen war, erscheint als unbeschränkte Concurrenz auf dem Gebiete der Industrie; die Julirevolution hat zum Prinzip derselben das berüchtigte: „Laissez faire, laissez aller“ gemacht, und die unmittelbare Folge ist das täglich wachsende Elend. Das richtige Gefühl des Volkes erkennt die Ursache desselben, und will eine Organisation der Industrie; und der erste systematische Repräsentant dieses Bedürfnisses ist der Saint-Simonismus. Dadurch hat er das Streben nach einer geordneten Freiheit zum ersten Mal, wenn auch nur auf einem beschränkten Felde, rege gemacht, und als sein wahres Resultat, was später nie ganz verloren gegangen ist, erscheint der Gedanke einer gesetzmäßig geregelten Entwicklung des materiellen Lebens des Volkes.

Allein zugleich läßt es sich nicht verkennen, daß er in den Gegensatz der industriellen Gesellschaft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden eine feindselige Bitterkeit hineingebracht hat, die nie wieder aus ihm verschwunden ist. Er ist es, der das Unrecht beging, den Besitz überhaupt mit

dem Müßiggang und mit dem Mangel an jeder höheren Idee zu identificiren, er nannte zuerst das Lohnverhältniß des Arbeiters eine exploitation du travailleur par l'Oisif;" er bezeichnete zuerst den ganzen gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft und des Staats als ein System von Gesetzen, welche diese „Ausbeutung heiligen"; er lehrte die niedere Klasse die besitzende hassen, indem er lehrte, daß diese die erstere fürchte — Or le bourgeois, sagt der Art. des 14. März 1831, est ne homme qui ne faisant rien, a peur de ceux qui font; il vit du travail d'autrui; par conséquent il doit toujours trembler que celui qui le nourrit ne deminue sa pitance;" er stellte zuerst den Satz auf, daß das Kapital nichts andres sei als ein instrument du travail, das der Besitzende den Arbeiter vorenthalte; daß der „bourgeois en tant que bourgeois, ne produit rien, n'enseigne rien, et n' à d'autre soin que lui même," und daß daher die bourgeoisie sich nur erhalten könne „à force de bayonnettes" (21. März 1831.) Es ist wahr, daß damit ein noch unklares Gefühl ihrer Gegenwart ausgedrückt ward; allein wir glauben zu ihrer Ehre, daß sie das Unheil nicht ahnten, das diese Gedanken in den Gemüthern des niedern Volks aussäeten, und das nur zu schlimme Frucht getragen hat. —

Das Bewußtsein nun, daß sie bei alledem eine wahre Seite ihrer Gegenwart zu vertreten habe, hält in den ersten Jahren nach der Revolution die Schule innerlich zusammen, giebt ihrem Auftreten Schwung und Kraft, und wirbt ihr zahlreiche und bedeutende Anhänger. Man darf in dieser Zeit bis zur Trennung nicht nach einer inneren Entwicklung suchen, denn eine solche hat nicht stattgefunden. Dagegen aber gestaltete sich die Organisation und die Missionen. Man richtete drei Klassen ein, die zweite und dritte als Noviziat; die Familie constituirte sich in der Rue Monsigny, wo gemeinsamer Haushalt stattfand auf gemeine Kosten, als ein Bild der großen, die ganze Welt umfassenden Familie. Henri Fournel gründete in den zwölf Vierteln der Stadt St. Simonistische Schulen und fünf Kirchen in Toulouse, Montpellier, Lyon, Metz und

Dijon setzten sich in beständige Verbindung mit der Hauptstadt. Hier eröffneten Carnot und Dugied, da das Lokal der Rue Monsigny nicht ausreichte, noch drei andre Hörsäle, in der Rue Taranne, Taitbout und im Athenäum. Die Predigten wurden aus wöchentlichen zu täglichen; was Bazard mit logischer Bestimmtheit bewies, dafür begeisterte Enfantin. Der Zudrang war ungemein; oft waren 1500 Menschen versammelt, die neue Lehre zu vernehmen. Stepan Mony und Emil Péreire, beide später bekannte Namen, trugen die Grundidee Bazard's in die politische Oekonomie hinüber; Barrault wandte den Blick auf den Orientalismus, Michel Chevalier versprach in „tönenden Perioden der erstaunten Welt ein Zeitalter so voll von Ruhm und Pracht, er verkündigte so herrliche Zeiten, so goldne Saaten, so reiche Früchte, so glückliche Völker, so viele Kanäle und Eisenbahnen, so viel Reichthum und Wechsel, so viel Größe, so viel Genuß, so viel Harmonie, daß auch der Gleichgültigste Augen und Ohren öffnete, und sich in diesen prophetischen Träumereien berauschte“, sagt Reybaud, nicht ohne einiges Recht zur Ironie. Doch ist sein Système de la Mediterranée (März 1832) ein bedeutendes, wenn auch etwas überschwängliches publicistisches Werk, das ihm zuerst seinen Ruf begründete. Endlich versuchten Leroux, Jean Renaud und Ch. Duveyrier, der neuen Doctrin über die alte Philosophie den Sieg zu verschaffen. Rings war lebendiges Regen, Einmüthigkeit nach innen, Vertrauen von außen; die kurze Zeit des Glanzes des St. Simonismus ist der Beweis, daß er ein wahres Element in sich zu verarbeiten und zu vertreten gekommen war. Kann es uns wundern, daß man sich begeisterte für eine Erscheinung, in der für Gedankenwelt und praktisches Leben alle Zweifel jener Zeit gelöst, alle Widersprüche versöhnt waren?

— Indessen sollte diese Zeit des Friedens nicht lange dauern. Blicken wir zurück auf den ganzen Umfang der St. Simonistischen Lehre, wie sie in den beiden Ländern der Doctrine enthalten ist, so zeigt es sich leicht, daß in dem Gebiet der bisherigen praktischen Versuche wesentlich nur die Verwirklichung der materiellen Grundsätze, eine Organisation der

Industrie selber, angestrebt ward. Allein es war ein Moment in das System hineingetragen, was noch nicht seine Folgen entwickelt hatte; die Berechtigung zum Genuß war anerkannt, aber bis dahin nur als ein Nebenpunkt gesetzt. Enfantin konnte oder wollte nicht dabei stehen bleiben; es trieb ihn, dieses gefährliche Feld zu betreten, und den letzten Grundsatz der socialen Gestaltung da zu suchen, wohin Fourier ihn geleitet hatte. Dem widerstand die ganze Auffassung Bazards; dieser besonnene Mann erkannte die Folgen eines Prinzips, das in die geheimsten und zartesten Verhältnisse eine Freiheit hinüberversetzen wollte, die so eben erst für die industrielle Welt der strengen hierarchischen Organisation unterworfen worden war. In beiden Häuptern der Lehre begannen die Gegensätze, die bis dahin geschlummert hatten, wach zu werden; es gab keine höhere Vereinigung, und so mußte denn der Widerspruch zur Trennung, die Trennung zur Auflösung führen. Innerlich war der St. Simonismus unvollendet geblieben; deshalb vermochte er nicht, die Einheit dauernd zu erhalten. Mit ihr aber war er selber für immer unrettbar verloren.

Dritte Epoche. — Schisma und Auflösung.

Schon längere Zeit hatte der Widerspruch und die gegenseitige Abneigung der beiden Häupter der Schule im Geheimen sich entwickelt, ohne daß das Publikum es ahnte. Beruhte er einerseits auf dem Gegensatz des Prinzips selber, das sie vertreten, so trug andrerseits die Verschiedenheit der Charaktere nicht weniger dazu bei, einen Bruch vorzubereiten. Enfantin war heftig und mehr verwegen als muthig. Er wollte mit dem Versuche durchbrechen, das Bedenken durch die Begeisterung überwinden, und den Erfolg mit Gewalt erzwingen. Bazard begriff, daß der eigentliche Sieg der Lehre erst in der Ueberzeugung der Menschen gewonnen werden müsse, ehe man ihre Thätigkeit für dieselbe in Anspruch nehmen könne. Dadurch traten sie sich schon in Dem entgegen, worin sie übereinstimmten. Beide dachten auf eine wirkliche Gesellschaftung der Arbeiter; aber der Art. 291. des Code pénal verbietet jede Vereinigung über

zwanzig Personen ohne Erlaubniß der Obrigkeit, und an diese war nicht zu denken. Bazard gab daher den Plan auf, hoffend, durch seine Lehre die Nothwendigkeit ihrer Ausführung auch der Staatsgewalt klar zu machen. Enfantin dagegen wollte es nichtsdestoweniger versucht wissen, in der Ueberzeugung, daß die Richtigkeit der Doctrin die Geltung der Gesetze überwinden werde. Ernster aber war der Zwiespalt auf einem andern Punkt. Enfantin lehrte geradezu die Emancipation der Frauen im engern Kreise der Eingeweihten, dem opponirte sich Bazard auf das Entschiedenste, erschreckt durch die bedenklichen Consequenzen, die sich an eine Gesetzlosigkeit des geschlechtlichen Verhältnisses anknüpfen. Er war Enfantin in der Erklärung vom 31. Oct. 1830 gefolgt bis zu dem Satze, daß im socialen Leben der Frau eine gleiche Stellung neben dem Manne angewiesen werde. Weiter aber konnte er keinen Schritt gehen; schon bis hierher war er nur widerstrebend gekommen. Man stritt sich lange, ernst, bald mit Heftigkeit; zum ersten Mal zeigte sich in Enfantins Charakter eine bis zur Ungerechtigkeit und Eitelkeit gehende Hochschätzung seiner eignen Person; er begann statt mit Gründen, mit Beschuldigungen anzugreifen, und Bazard, seinen Nebenbuhler, offen zu bekämpfen. Das traf diesen edeln Charakter mitten in seinem innersten Leben; er hatte es sich nicht als möglich denken können, und darum verwundete es ihn um so tiefer. Dazu berührte die Emancipation des geschlechtlichen Verhältnisses eine persönliche Seite; einen solchen Kampf auszuhalten, war ihm nicht möglich. Als die Discussion dieses Gebiet im ersten Collége erreichte, ging er schweigend fort, da es ihm klar ward, daß Enfantins Ansichten ernsthaft gemeint seien. Er sah das nahe Schicksal der Schule, und hinter ihren Verirrungen ihre Auflösung. Das eigentliche Werk seines Lebens wankte in seinen Händen; Das, woran er all' seine Liebe, all' seine Kraft, all' seine Hoffnung gesetzt, vermochte nicht einmal sich des inneren Feindes zu erwehren! Den Untergang der Carbonaris hatte er überlebt, wenn gleich in der drohendsten Gefahr; den seiner Schule verhüllte ihm ein freundlicheres Schicksal. Er konnte seines tiefen Schmer-

zes nicht mehr Herr werden; wenige Monate nach jenem Streite brach ihm das Herz.

Die Spaltung der Schule aber reifte schneller. Am 19. November 1831 berief Enfantin die allgemeine Versammlung, um seinen neuen Standpunkt zu dem der ganzen Schule zu erheben. Was konnte die Folge davon sein, als ein Schisma? Bazard erschien gar nicht; seine Meinungsgenossen in der bestimmten Absicht, sich Enfantin entgegenzustellen. Der erhob sich nun, und begann eine Rede, in der er die Theorie entwickelte, die ihn von Bazard trennte, den Aufruf an das Weib, das mit gleichem Recht zum Priesterthum berufen sei, wie der Mann.

„Der Mann und das Weib, das erst ist das sociale Individuum“, ruft er aus. „Die neue moralische Ordnung beruft das Weib zu einem neuen Leben. Es soll uns das Weib Alles enthüllen, was sie fühlt, Alles was sie wünscht, Alles was sie verlangt von der Zukunft. Jeder, der dem Weib ein Gesetz auferlegen will, ist kein Saint-Simonist; die einzige Stellung des Saint-Simonisten dem Weibe gegenüber ist die, sich unfähig zu erklären, sie beurtheilen zu können.“

Von da übergehend zur Theorie des Doppel-Priesters (couple-prêtre, fügt er hinzu:

„Die Mission des Priesters ist, auf gleiche Weise beide Naturen zu fühlen, die sinnlichen und fleischlichen Begierden zu ordnen und zu entwickeln. Seine Mission ist ferner die Vereinigung zu erleichtern.“ —

„Wie schön wird sie sein, die Sendung des socialen Priesters, Mann und Weib! Wie reich wird sie sein! Bald wird er die unbedachte Hitze der Intelligenz beruhigen, oder die ungeregelten Begierden der Sinne mildern; bald im Gegentheil die apathische Intelligenz wieder erwecken, oder die erschlafften Sinne erfrischen; denn er muß allen Reiz der Anständigkeit und der Schamhaftigkeit kennen, aber auch alle Schönheit der Wollust.“

„Bis dahin hatte“, sagt Reybaud, „das Auditorium, wenn auch von den verschiedensten Gefühlen bewegt, doch in Schweigen zugehört;

aber bei dieser letzten Definition vermochte Pierre Leroux nicht mehr sich zu halten: „Sie entwickeln“, rief er aus, „eine Lehre, die das Collége einstimmig verworfen hat; ich bin hierher gekommen, um es zu sagen; ich werde mich zurückziehen.“ Ihm erwiderte Enfantin: „den Beweis der Wahrheit meiner Worte mögt Ihr hier sehen. Da ist der Mann“ (auf Pierre Leroux zeigend) „der am Besten die Tugend repräsentirt, wie sie bis jetzt verstanden ward; und, Ihr seid deß Zeugen, die Tugend dieses Menschen kann nicht begreifen, was in meinen Worten das Universelle ist.“ — Wir glauben es wahrlich gerne!

Der Streit ward heftig in dieser Sitzung, und unversöhnt ging man auseinander. Das Wort war gegeben, das von nun an die Scheidewand zwischen den beiden Parteien bilden sollte, und damit das Todesurtheil Beider ausgesprochen. Auf jenes dunkle, unreine Gebiet wollten die Ernsteren dem Enfantin nicht folgen, und in St. Simons Schriften selbst war nirgends ein Satz, der sie zu ähnlichen Consequenzen treiben konnte. Pierre Leroux, Reynaud, Cazeaux, Péreire u. A. schieden aus; das Schisma ward öffentlich erklärt, und in der folgenden Sitzung vom 21. Nov., wo keine Streitigkeiten mehr geduldet wurden, erklärte Olinde Rodrigues den Enfantin als den tugendhaftesten Menschen, und als den Vater der Familie; sich selbst als das Haupt der St. Simonistischen Industrie. —

Blicken wir auf diesem Punkte nun zurück auf den Begriff des Socialismus, so ist der Sinn dieser neuen, der Stellung der Frauen zugewendeten Richtung nicht schwer verständlich. Wir haben gezeigt, wie jeder Socialismus Eigenthum und Familie umgestalten muß, um seine Prinzipien zur Gültigkeit zu bringen. Das Eigenthum war bereits vom St. Simonismus angegriffen, aber die Familie noch nicht. Zwar nannte sich die Versammlung der Rue Monsigny eine Familie, aber sie war nur eine Vereinigung von Männern. Um den eigentlichen Charakter der Familie umzustoßen, mußte man die Stellung der Frauen zu einer neuen machen. So entstand hier jene Idee der Emancipation der Frauen,

deren Zweck hauptsächlich die Umgestaltung der Familie war. Man wußte entweder nicht oder wollte sich nicht gestehen, daß die Familie der Ausgangspunkt war; allein es konnte doch keine Frage sein, daß jene Emancipation, die Idee der Gleichheit des Weibes mit dem Manne, bei der gänzlichen Auflösung aller Familie enden müsse, obwohl man die neue Ehe ein „gesellschaftliches Individuum" nannte. Der Globe vom 3. Oct. 1830 sagt — und dies ist vielleicht die deutlichste Stelle — „das Christenthum hat die Weiber zwar aus der Knechtschaft gezogen, es hat sie aber doch zu einer untergeordneten Stellung verurtheilt, und im ganzen christlichen Europa sehen wir sie noch mit einem religiösen, politischen und socialen Interdict belegt. Die Simonisten hingegen kündigen ihnen ihre entscheidende Befreiung an, ohne das Gesetz der Ehe aufheben zu wollen; vielmehr wollen sie dies Gesetz erfüllen, indem sie ihm eine neue Sanktion geben. Sie verlangen wie die Christen, daß Ein Mann nur mit Einer Frau verbunden sei; sie lehren aber auch, daß die Frau dem Manne gleichgestellt sei, und daß sie diesem in Gemäßheit der eigenthümlichen Anmuth ihres Geschlechts in der dreifachen Function des Tempels, des Staats und der Familie in der Art vergesellschaftet werde, daß das gesellschaftliche Individuum, welches bisher nur der Mann gewesen, nunmehr der Mann und die Frau werde." Allein dies war doch in der That kein Begriff, kein Recht, keine Existenz einer Familie; es war statt einer Erhebung der Frau durch den Mann nur die Ungebundenheit Beider in sinnlicher Beziehung, und die, da sie die edelste Weiblichkeit vernichtet ohne Männlichkeit dafür wieder zu geben, stets den besseren Naturen um so entschiedener widerstehen wird, je mehr sie den niederen zusagt. Wo dies Gebiet einmal betreten ist, da ist kein Friede mehr möglich.

Ein unbeschreibliches Gefühl des Mißtrauens folgte im Publikum der Nachricht dieses Schisma's. Nirgends hatte noch in irgend einer Schule die Einigkeit so sicher auf der einen Seite, so nothwendig auf der andern geschienen. Dennoch konnte die so hochgepriesene Theorie nicht einmal die beiden Häupter der Lehre selbst vor Uneinigkeit bewahren —

was durften denn da die Schüler erwarten? Der erste Anstoß des Zweifels an der Sache selbst war gegeben; die Schule isolirte sich. Diejenigen, welche sie verspottet hatten, bekamen in den Augen Aller Recht; Diejenigen, deren Vertrauen noch jung war, begannen zu zögern; und selbst Die, welche die Wahrheit ihrer Sätze leugneten, konnten nicht mehr durch die Hinweisung auf den praktischen Zustand zum Schweigen gebracht werden. Kurz, das Lebensprinzip der ganzen Lehre war in seinem tiefsten Kern angegriffen, und aus der Schule war eine Secte geworden.

Doch das Alles war nicht das Schlimmste. Die neue Idee, die Enfantin zum Grunde legen wollte, ist innerlichst unwahr. Sie ist ein Verkennen der höheren, reinen Bestimmung des Menschen, und zugleich eine Umwälzung des Gedankens und der Aufgabe des St. Simonismus selbst. Mit ihr steht er nicht mehr auf dem Boden, der ihm Kraft gegeben; er ist nicht mehr der Vertreter des Egalitätsprinzips, Verkünder einer Organisation der Industrie. Damit ist er aus dem Kreise des wahren Bedürfnisses seiner Zeit hinausgerückt, ohne Herr über das Prinzip zu sein, das ihn vorwärts getrieben. Die Sympathie für sein ferneres Schicksal ist unwiederbringlich verloren; wir fühlen, daß er kein Resultat mehr erreichen kann. Seine innere Entwicklung verliert sich in ein wüstes, unverständliches Treiben und Schwärmen; seine äußere ist nur die Geschichte seines Unterganges. Mit Bazard, dem eigentlichen Stifter desselben, wird er selber zu Grabe getragen. Ihm folgten, als man ihn an der Seite St. Simons begrub, nur Wenige von denen, die er der Lehre seines Meisters gewonnen; aber noch jetzt ist die Achtung vor diesem tiefen, liebenden Charakter in Allen lebendig, die ihn gekannt haben. Enfantin lebt noch gegenwärtig im Staatsdienste angestellt. Er hing wenigstens nicht mit seinem Leben an dem Werke desselben. —

— Es ist uns unmöglich, dem Folgenden ein wirkliches Interesse abzugewinnen. Weder Kühnheit noch Neuheit, weder ein festes Ziel, noch eine selbstbewußte Kraft, es zu erreichen, erscheint von jetzt an im St. Simonismus. Er hat seinen Höhepunkt erreicht, und eilt nun rasch

dem Ende zu. Neubegierde erregte er, keine Theilnahme; dennoch ist es gerade diese letzte Periode, die am Meisten bekannt geworden, und von der aus die ganze Lehre am Häufigsten beurtheilt oder vielmehr verurtheilt ist. Wir hoffen, das wahre Verhältniß in sein rechtes Licht gestellt zu haben. —

Als sich die Partei Bazards von Enfantins Ideen losgesagt hatte, begann derselbe einen Versuch, der schon öfter wiederholt ist. Man wollte das Weib finden. Zur Seite des Vaters stand von da an ein leerer Stuhl, seine Bestimmung anzudeuten; man schlug, um ihn zu besetzen, allerlei oft schon verurtheilte Wege ein. Bälle und Soiréen wurden gegeben, es ward getanzt und beobachtet; umsonst. Das Weib kam nicht; Niemand wollte die Emancipation, die so freigebig ausgeboten ward. So fehlte der Secte ihr Haupt; bald aber noch ein wesentlicheres Moment. Seit der Trennung hatten die Beiträge sich mit dem Zutrauen gemindert, die Ausgaben aber durch jene Experimente vermehrt. Der Globe verschlang eine bedeutende Summe; beim Jahresschluß ergab sich ein Deficit von 30,000 Fr. Dazu kam eine verfehlte Speculation von Olinde Rodrigues, die die Schule aus einer Angelegenheit des Glaubens zu einem Gegenstand der Speculation machte. Es war nicht mehr möglich, sich zu halten. Der Globe ward aufgegeben, die eingerichteten Werkstätten geschlossen, und endlich die Familie in der Rue Monsigny aufgelöst.

Schon vorher hatte indessen das Schisma noch eine andere bittere Frucht getragen. Olinde Rodrigues vermochte es noch weniger wie Bazard, seine Stellung neben Enfantin zu ertragen. Bald klagten sie sich gegenseitig der Ketzerei an: Rodrigues erklärte: „Ich habe behauptet, daß in der Familie St. Simons jedes Kind seinen Vater müsse erkennen können. Enfantin will, daß die Frau allein berufen werden solle, um diese ernste Frage zu entscheiden.“ Wir wollen nicht untersuchen, was hinter solchen Behauptungen sich versteckt; aber es ward selbst dem kindlichen Gemüthe des Olinde Rodrigues zu viel. Er sagte sich los von

Enfantin, und rief in einem Manifest*) die Gläubigen auf, ihm zu folgen. Das geschah am 13. Febr. 1832. Es ward klar, daß an dem St. Simonismus nichts mehr zu halten sei, oder vielmehr, daß Das, was unter diesem Namen auftrat, nicht mehr denselben verdiene.

Indessen versuchte Enfantin einen letzten Schritt. Er zog sich mit den Trümmern der Schule, die in dem kurzen Zeitraum von vier Monaten bis auf die Zahl von zwei und vierzig zusammengeschmolzen waren, auf ein väterliches Gut in Menilmontant zurück. Hier begann er ein patriarchalisches Leben zu führen, und die für seine Theorie verlorne Aufmerksamkeit durch allerlei Sonderbarkeiten aufs Neue für einige Augenblicke zu reizen. Man begann das Gut eifrig zu bearbeiten; Spaten, Hacke und Pflug wurden thätig; dazu sang man die Lieder der Schule, und anstatt sich in die Welt zu begeben und sie zu bekehren, erwartete man, daß sie zu ihr kommen werde. Es ward eine eigenthümliche Tracht ersonnen, und die Mahlzeiten mit eigenen Förmlichkeiten umgeben. Aber das Besonderliche fand in keinem ernsten Gedanken ein Gegengewicht; das Publikum sah es, wie man eine Sammlung unbekannter Gegenstände besieht; man wunderte sich; die Verständigeren bedauerten es, die Leichtmüthigen lachten. Es war aus mit der Schule, die so viele Hoffnungen rege gemacht, so manche Befürchtungen erweckt hatte.

Wen es jedoch treibt, tiefer in diese letzte bizarre Phase derselben einzugehen, der dürfte dazu zwei Anhaltspunkte haben. Zuerst zeigt sich in manchem Einzelnen eine oft auffallende Aehnlichkeit mit Fourier in der Klassificirung der Arbeiten und dem ganzen äußeren Auftreten des Organismus derselben; es wäre nicht schwer, den Einfluß des Fourieristischen Grundgedankens auch hier nachzuweisen, wenn es nur der Mühe verlohnte. Dann aber hat in der Familie von Menilmontant sich die religiöse Anschauung der Enfantinisten zu der Darstellung einer neuen

*) Vor seiner Ausgabe der Werke St. Simons abgedruckt; hier ist es datirt vom 1. März.

Genesis erhoben; die Weltschöpfung ward beschrieben in dem Livre nouveau, das jedoch nur als Manuscript existirt. Reybaud, der dasselbe in Händen hatte, giebt einen sehr weitläuftigen Auszug daraus (p. 117—131). Es ist uns unmöglich, etwas mehr darin zu sehen, als man in hundert anderen Schriften über jene Idee finden mag; ein kühnes Spiel der Phantasie, bodenlos, sich selbst überlassen und gegen keine Wirklichkeit anstoßend, weil es dieselbe erst schaffen soll. Wir glauben nicht, daß sie irgendwie eines tieferen Interesses werth ist; denn sie ist weder originell, noch fruchtbar. —

Was kann nach allem diesen nun noch übrig sein? Die Schule war so innerlich haltungslos, daß eine einzige gerichtliche Untersuchung ausreichte, sie auf immer zu vernichten. Schon seit dem Februar hatte dieselbe begonnen; am 27. August wurden die Hauptführer Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier und Barrault vor die Assisen gefordert. Sie zogen in Prozession dahin; Neugierige standen umher, diesen Leichenzug der Lehre anzuschauen. Was noch nicht verloren war, das verdarb die lächerliche Eitelkeit Enfantins. Er stellte sich vor die Geschworenen hin, und warf ihnen einen seiner Meisterblicke zu, mit denen er seine Neophyten zu beherrschen pflegte, ohne ein Wort zu sagen. Die Geschwornen wurden unwillig; da rief Enfantin triumphirend aus: „Der Zorn ist ein Beweis der Bewegung! Ich habe Euch besiegt." Jetzt war alle Vertheidigung seiner Schüler umsonst; alle Angeklagten wurden zur Gefängnißstrafe wegen Uebertretung des Artikel 219. des Code pénal verurtheilt und ohne Weiteres exequirt*)

Mit diesem letzten Acte schließt sich die Geschichte des St. Simonismus. Die Familie von Menilmontant löste sich auf; im letzten Augenblicke bestand sie nach Reybaud (im Anhang Bibliographie p. 422) aus 38 Mitgliedern. Die Mittel der Existenz fehlten, die Häupter waren in

*) Die genauere Beschreibung des Prozesses siehe bei L. Blanc, Histoire des dix ans. T. III. Ch. VIII.

der Verhaftung. Die Schulen der Provinz hatten sich wesentlich an der der Hauptstadt aufrecht gehalten. Sie fielen zusammen mit ihr, und der Erinnerung des Publikums blieb von der ganzen Erscheinung nur die Verwunderung, wie man sich ihr einst hatte zuwenden können, und ein neuer Grund zu Mißtrauen gegen Neuerungen. Ehe ein Jahr verging, sprach man von dem St. Simonismus wie von einer längst verschollenen Sache; denn Alles, selbst das Andenken, lebt schnell in Frankreich. —

Dies ist der St. Simonismus. Unverstanden ging er damals durch die Zeit hin, aus der er doch entstanden war, für die er wirkte. Er ist in der industriellen Gesellschaft wie der erste Vorbote der künftig tödtlichen Krankheit im Mannesalter, den die kräftigere Natur für den Augenblick unterdrückt, der aber aber dennoch nicht weniger an den Feind des Lebens mahnt. Obwohl er nicht zu einer dauernden Schule werden konnte, wie der Fourierismus, ist sein Einfluß dennoch nicht weniger dauernd und ein vielleicht noch weiter verbreiteter. Es giebt fast kein Gebiet des gesellschaftlichen Lebens, auf dem er nicht zum ersten Male ein ganz neues Licht verbreitet hätte. Sehr schön sagt Karl Grün daher von ihm: „Der St. Simonismus ist wie eine Samenkapsel, die man geöffnet, deren Hülle verloren gegangen, während die einzelnen Keime überall Grund finden und aufgehen, eins nach dem andern.“ Wir finden seit 1830 seine Spuren wieder in dem ganzen Gebiete aller socialen Bewegung, wenn auch mit ihrer gewöhnlichen Ungerechtigkeit die Nachwelt seinen Namen nicht genannt hat. Es wäre viel zu thun, wollte man alle diese Spuren aufsuchen. Aber es möge unsre letzte Betrachtung sein, Dasjenige hier aufzuführen, was ihm unzweifelhaft als ein Selbstständiges zukommt.

Er hat zuerst die Geschichte der Arbeit und des Besitzes als ein wesentliches Element der menschlichen Entwicklung betrachten, und damit, wenn auch ohne ihren Begriff, die Geschichte der Gesellschaft suchen gelehrt.

Er hat zuerst die Scheidung der beiden großen Klassen der industriellen Gesellschaft ausgesprochen, wenn er auch verderblichen Haß in das Bewußtsein der niedern Klasse hineingebracht hat. St. Simons Wort, daß sich die Klasse der Arbeiter constituiren werde, hat sich erfüllt. Der St. Simonismus ist der erste Ausdruck des Proletariats.

Er hat ferner zuerst die rein constitutionelle Politik, die bis dahin für die höchste Form des Staatslebens und der Freiheit gehalten war, auf dem Punkte angegriffen, auf dem sie schwach ist, und in seiner noch unklaren Idee der industriellen Politik die sociale Reform als die einzige wahre Aufgabe der Staatsgewalt hingestellt.

Er hat endlich zuerst die Frage nach dem Erbrecht aufgestellt, diese Frage, auf der die ganze Zukunft der socialen Gestaltung Europas in den nächsten beiden Generationen beruhen wird.

So ist mit St. Simon die Gesellschaft zum ersten Male in ihrer Macht, in ihren Elementen und in ihren Widersprüchen halb verstanden, halb geahnt worden. Er ist der Markstein der neuen Zeit in Frankreich. Hinter ihm eröffnet sich die Bahn, deren Ende noch kein menschliches Auge sieht; St. Simon hat sie mit dem Opfer seines Lebensglückes eröffnet, er hat mehr noch des Großen als des Verkehrten begonnen. — Dürfen wir sein Leben und sein Wirken ein geringes und verlornes nennen?

Seine nächste Nachzeit, unsere Gegenwart, ja unsre nächste Zukunft werden diese Frage beantworten.

II.

Charles Fourier und die Fourieristen.

I. Der St. Simonismus und der Fourierismus.

Während in Paris St. Simon mit dem Opfer seines Lebens nach einem unbekannten, nur dunkel von ihm geahnten Ziele strebte, und während seine Schule gegen innere und äußere Feinde kämpfte, bis sie unterging, lebte in einem anderen Theile Frankreichs ein Mann, der ohne von St. Simon zu wissen, auf einer wesentlich verschiedenen Bahn nach demselben Ziele strebte. Dieser Mann war Charles Fourier. Selten ist in der Geschichte der Wissenschaft, ja selten ist in der des Lebens überhaupt eine solche Gleichzeitigkeit des innerlichst Verwandten neben völligster Unbekanntschaft desselben gefunden; nie hat ein Land zwei in der Geschichte der Gesellschaft so bedeutende Männer wie St. Simon und Fourier zugleich hervorgebracht. Beide hat ihre Mitzeit nicht verstanden; beide haben mit unerschütterlichem Glauben nach ihrem Ziele gestrebt; beide starben ohne einen anderen Preis für ihre Lebensarbeit als den der eigenen inneren Befriedigung; beide aber haben den Ruhm, zugleich an der Schwelle der neuen Zeit zu stehen, deren Wesen und Widerspruch sie allein

in ihrem ganzen Volke mit klarer Einsicht erkannten, mit festem Entschlusse zu verkünden beschlossen. Beide haben in der gewöhnlichen Geschichte keinen Platz; aber so wie es ein Verständniß und eine Geschichte der Gesellschaft geben wird, wird ihnen auch der Beste ihre ehrenvolle Stelle nicht mehr bestreiten.

Es ist daher schon an sich, abgesehen von der späteren Entwickelung, von höchstem Interesse, dieses eigenthümliche Paar zu betrachten. Und gäbe es gar keinen Communismus und keine Anfänge der socialen Revolution, so würden sie dennoch durch sich selber schon von hoher Bedeutung sein. Die Beachtung, die ihnen Alle, die Achtung, die ihnen jetzt die Meisten zollen, sind nicht bloß ehrenvoll für sie; sie sind zugleich der entscheidende Beweis, daß unsere Gegenwart dasjenige versteht, was den Geist dieser beiden Männer, wenn auch noch mit unklarer Gewalt bewegte. Der Lohn ihres harten, zu lange vergessenen Lebens ist der, daß sie zuerst die Bahn gebrochen haben für eine Erkenntniß, in der am Ende sich das ganze menschliche Leben wie in Einem Griff zusammenfassen wird.

Um so mehr aber, als eben diese beiden Männer zusammenstehen; denn selten haben sich zwei gleichartige Bestrebungen so sehr gegenseitig ersetzt, selten haben sie die verschiedenen Seiten derselben Sache so selbstständig beleuchtet, wie dies von St. Simon und Fourier geschehen ist. So weit entfernt ihre Laufbahn auch von einander war, so eng gehören ihre Namen zusammen. Es wird künftig nicht mehr von dem Einen geredet werden, ohne daß man des Anderen gedächte.

Während St. Simon als der große adlige Herr die Fülle des äußeren Lebens kennt, ehe er von demselben auf ein bestimmtes inneres zurückgeworfen wird, tritt Fourier aus der bescheidensten Stellung des bürgerlichen Lebens ohne äußere Unterstützung in der Welt der Wissenschaft auf. Der erste empfängt von seiner Kindheit an eine Masse der glänzendsten, gewaltigsten äußeren Eindrücke, die, eher vorhanden als der sie beherrschende, mit ihnen arbeitende Gedanke, mit ihrer Mannigfaltigkeit und Zerstreutheit es ihm schwer machen, in ihnen ein festes Prinzip zu finden.

Der zweite ist sich und seinem Nachsinnen ganz allein überlassen. Ihn umgiebt kein Glanz, kein Name, kein Reichthum. Keine Verhältnisse bieten ihm die Möglichkeit, den engen Kreis des väterlichen Herdes zu verlassen und wie St. Simon die großen Länder beider Hemisphären forschend zu durchwandern, und sein tägliches Leben in seiner Einförmigkeit droht, dem Gedanken seine Mannigfaltigkeit zu nehmen. In diesem Gegensatze liegt der erste Keim der Verschiedenheit beider Männer. St. Simon muß das Prinzip suchen, von dem aus er die Welt beherrscht, die ihn umgiebt und in seiner Erinnerung fortlebt; Fourier muß aus dem gefundenen Prinzip eine ganze Welt der äußeren Dinge erst erschaffen. St. Simon ist daher mehr begreifend, Fourier mehr construirend; jener versteht besser die Geschichte und die Elemente der Gegenwart, dieser besser die systematische, logische Entwickelung seines Grundgedankens. St. Simon hat seine Schüler angeregt, seine Schule zu stiften; Fourier hat die seinigen überzeugt von seiner fertigen Theorie. St. Simon, der nur in der Vergangenheit klar sah, mußte für die Zukunft mit Glauben und Liebe ausruhen; Fourier, dessen logisches Prinzip keine Vergangenheit kennt, will die Zukunft als eine wissenschaftlich nothwendige darstellen; jener will durch das Gefühl die Gleichgültigen hinreißen, dieser durch den Gedanken den Zweifelnden bezwingen. So erfüllt gleichsam die Eigenthümlichkeit des Einen den Mangel des Andern; sie sind Genossen, ohne sich zu kennen, Gegensätze, ohne sich auszuschließen.

Dies ist das allgemeine Verhältniß dieser beiden Männer. Was sie aber mit all ihren Besonderheiten vereint, bedarf keiner weiteren Entwickelung. Es ist zunächst das dunkle Gefühl von dem tiefen, schneidenden Gegensatze, der sich mit der industriellen Gesellschaft und um sie her ausbildet, die Ahnung von einem Fortschritt, der auch über diese Gesellschaftsform hinausgehen wird, die Ueberzeugung, daß das Verständniß dieses Gegensatzes und dieses Fortschrittes das einzige Mittel ist, den Gefahren desselben vorzubeugen. Und auch in dieser Beziehung unterscheiden sich beide von einander in eigenthümlicher Weise.

Während nämlich St. Simon, vor allen Dingen eine für die Gewalt äußerer Dinge empfängliche Natur, in der entstehenden und wachsenden Gesellschaft das Aufkeimen des Proletariats, sein praktisches Verhältniß zum Besitze einerseits und zum Königthume wie zu der Staatsform andrerseits, erkennt und die Aufgabe der Zukunft in der speciellen Hebung der niederen und zahlreichsten Klasse findet, hat Fourier eigentlich die Existenz des Proletariats überhaupt fast gar nicht gekannt, wenigstens dasselbe nirgends zum Ausgangspunkte seiner Theorie genommen. Während St. Simon ganz in jenem Gegensatze der besitzenden und nichtbesitzenden Klasse lebt, während seine Schule denselben sogar zum steigenden Hasse anfacht, hat Fourier überall von einem solchen Gegensatze gar nicht gesprochen. Es ist dies Verhältniß um so merkwürdiger, als der adlige Herr den Ausdruck der Lage der niederen Klasse bildet, während der Handlungscommis sich weder um Besitzende noch Nichtbesitzende kümmert. Allein die Erklärung liegt nahe; in ihr aber ist im Grunde die ganze Eigenthümlichkeit beider Männer und Systeme enthalten. St. Simon nämlich kommt zu seinem Gedanken durch die gegebene Lage der Gesellschaft, Fourier zu seinem Systeme dagegen durch das Prinzip der Persönlichkeit. Gerade in diesen entgegengesetzten Ausgangspunkten liegt auch das sich Erfüllende beider Socialisten; und eben darin läßt sich denn auch St. Simon nur als eine Entwickelung darstellen, während Fourier ein in sich abgeschlossenes Ganze ist. St. Simon ist daher denn auch wichtiger für das Leben, während Fourier wichtiger für die Wissenschaft ist. Daher kommt es denn auch, daß der St. Simonismus, aus dem lebendigen Leben der Gesellschaft unmittelbar hervorgehend, auch sofort wieder in dies Leben eingreift, erklärt, bewegt, umzugestalten sucht, während der Fourierismus den wenig betretenen Weg der rein abstracten Wahrheiten durchmachen muß, obwohl er fertig ist mit sich, so wie er auftritt, während der St. Simonismus seiner Natur nach sich in fortwährender Ausbildung befindet. Und so wird es denn auch klar sein, worin der St. Simonismus, obwohl fast jünger als der

Fourierismus, dennoch vor diesem in öffentlicher Wirksamkeit erschien, und was jenen so rasch vernichtete, während dieser als wesentlich wissenschaftliches System auch die mißlungensten Versuche überdauerte.

Es wäre leicht, diese Parallele weiter zu ziehen; das Obige wird jedoch zum Verständniß ihres gegenseitigen Verhältnisses genügen. Nur noch das Moment, in welchem sie beide wesentlich übereinstimmen, möge hier um seiner hohen philosophischen, oder zugleich um seiner zu lange verkannten nationalen Bedeutung willen Platz finden. Es wird aber dasselbe am verständlichsten werden, wenn wir das Eigene dem Fremden zur Seite stellen. — Die deutsche Philosophie ist eine Philosophie des Wissens, aber keine Philosophie der That. Was ist und wird, weiß sie; nicht aber, was wir schaffen sollen. Und möchte man darüber streiten, sagend, daß sie allerdings uns die Gestalten des Ganzen hinzeichnet, nach deren Verwirklichung wir zu streben haben, so ist ihr doch der Reiz zur That, der Inhalt des Thuns, an sich betrachtet, entgangen. Sie weiß nicht, was die Arbeit selber ist, nur was sie hervorbringt; ja selbst in der Logik kommt das Denken nur zu seinen Resultaten, die Bewegung selber bleibt unaufgelöst. Daß dies auch Hegel nicht entwickelt hat, wird man Trendelenburg schwerlich abstreiten können. Hier ist mithin ein reiches, noch unbetretenes Gebiet; ja das wahrhaft praktische Leben des Wissens. Der Punkt nun, von welchem aus wir dasselbe vor uns erscheinen sehen, ist der Trieb, oder wie die Franzosen es nennen, la passion, die Leidenschaft. Mit Kant wendet sich eigentlich das Erkennen von der Welt der Triebe hinweg, und geht in Deutschland, alle anderen Fragen fallen lassend, geraden Weges auf die Logik zu, diesem Gesetze des Gedankens. Mit ihm versinkt die alte Trilogie des Erkenntnißvermögens, Begehrungsvermögens und Gefühlsvermögens. Dennoch ist sie nicht eigentlich überwunden, sondern mehr zur Seite geschoben. Der Trieb zum Genuß ist da; er ist in unserer Philosophie nicht aufgelöst.

Die französische Philosophie, die unsere Logik nie begriffen hat, behält in sich die Idee jenes Triebes, dessen Bedeutung der Loke'sche Sen-

sualismus selbst für das reine Wissen ihr angedeutet. Die vage Philosophie de l'intérêt ist das erste Resultat; aber es ist ganz umsonst, in den Denkern des vorigen Jahrhunderts eine logische Entwickelung, einen sich selbst erzeugenden Beweis zu suchen. Diejenigen, die am meisten systematisch waren, theilten die Seele in eine Reihe von Leidenschaften, wie Bossuet; aber aus dieser Auffassung entstand weder der kühne Versuch, aus dem innersten Leben des Menschen heraus die Welt zu construiren, wie es in Deutschland der Gedanke wollte; noch auch wagte man, die Leidenschaften zur Grundlage einer praktischen Wissenschaft zu machen. Dagegen sind die Schriftsteller jener Zeit voll von geistreichen Bemerkungen, dem Nachdenken einen Weg vorzeichnend, ohne sein Ziel zu bestimmen.

Es mangelte daher dem französischen philosophischen Leben eine Richtung, die einmal von vorn herein ein ganzes System auf Das zu erbauen versuche, was Alle im Allgemeinen zum Grunde legte; es mußte der Gedanke gefaßt werden, in den Trieben selbst und ihrem Verhältniß zu einander und zu der Welt das Gesetz des Seins und des Thuns zu suchen, und die Bestimmung der Menschheit wie des Einzelnen auf dieselbe Weise aus der Leidenschaft sich entwickeln zu lassen, wie sie in Deutschland uns aus der Idee des reinen Wissens entsteht. Und diese Richtung vertreten nur jene beiden ersten Socialisten, St. Simon und Fourier, wenn auch in ganz verschiedener Weise.

St. Simon und seine Schule haben zuerst gewagt, jenen Trieb des Menschen nicht bloß in seiner Existenz, sondern auch in seiner Berechtigung anzuerkennen. Sie haben ihn zuerst der Lehre entgegen gestellt, welche an und für sich den Trieb zum Genusse, die Befriedigung in dem Aeußeren, den Drang der sinnlichen Welt verdammt. Sie haben den Trieb zu einem Elemente der Moral gemacht, und den Willen der Gottheit in seiner Befriedigung gefunden. Es ist wahr, daß sie von dem Triebe aus nicht zu begreifen versucht haben, was da ist; aber allerdings haben sie von ihm aus eine Lehre von Dem aufgestellt, was wir

thun sollen, und in ihm ein wesentliches Moment der menschlichen Bestimmung gefunden. Der Trieb, der Genuß, im höheren Sinne des Wortes die Harmonie zwischen dem geistigen Leben und der ihm dienenden Natur ist für sie die große Thatsache des Lebens überhaupt. Nicht in der engen Weise, daß Trieb, Genuß, Materie, sich ausschließlich auf die Sinne bezöge, sondern vielmehr, indem sie mit ihrem Begriffe des Fleisches und seiner Berechtigung die ganze materielle Welt umfassend, allenthalben den Antagonismus zwischen Geistigen und Leiblichen und die Bestimmung zur Harmonie beider wieder finden. So nennen sie die Industrie das „Fleisch" im Gegensatz zur Wissenschaft; so wollen sie in diesem Sinne die Erneuerung des Cultus, die Umgestaltung der Ehe; das Bedürfniß nach Genuß ist ihnen eine göttliche Bestimmung, der Trieb zu demselben eine Thatsache des göttlichen Willens.

Anders faßt dasselbe der Fourierismus auf. Für ihn ist der Trieb nicht ein bloß Gegebenes, sondern vielmehr ein wissenschaftliches Prinzip, aus dem sich allein die wahre Erkenntniß der ganzen Welt, ja der Göttlichkeit selber entfalten kann. Der Trieb enthält ihm daher nicht bloß die Moral, nicht bloß die Grundlage aller Ordnung der Arbeit, sondern er ist in der That nur der Reflex der höchsten Gesetze, aus denen alle einzelnen Dinge hervorgegangen sind und die die ganze Welt bewegen. Wir werden es sehen, wie sich von diesem Prinzipe aus ein in seiner Weise höchst großartiges System entwickelt. Es ist wahr, daß Fourier durchaus nicht die Klarheit St. Simons hat; aber in diesem Punkte ist er bei weitem klarer. Was bei diesem als Grundlage der bloßen Sittlichkeit dasteht, wird jenem zum Prinzipe seiner ganzen Wissenschaft.

Dies ist die eigenthümliche Stellung jener beiden Systeme in der französischen Philosophie. Allein wir müssen dabei zugleich ihren eigenthümlichen, gleichfalls gemeinschaftlichen Mangel nicht vergessen. Während beide mitten in der Gesellschaft wirkten, haben sie dennoch beide keinen Begriff der Gesellschaft aufgestellt. Was diese Gesellschaft sei, wußten sie nicht, obwohl sie deutlich genug sahen, was sie nicht sei. Und

eben darum haben sie der vorhandenen Gesellschaft nicht helfen können, obwohl sie es gewesen sind, die das Bewußtsein ihres inneren Gegensatzes zuerst ausgesprochen und geweckt haben. Auf diesem Punkte beginnt die Grenze ihrer Bedeutung; sie haben das Gebiet gezeigt, aber sie haben es nicht sich zu eigen gemacht. Eine neue Arbeit muß da beginnen, wo sie aufgehalten haben. —

— Wir haben an seinem Orte auf die Eigenthümlichkeit St. Simons aufmerksam gemacht; mit wenigen Worten wollen wir schließlich die Fouriers bezeichnen. Fourier ist zunächst in seiner ganzen Darstellungsweise höchst ungeordnet, hin- und herfahrend, mit fremdartigen Wortbildungen überfüllt, schwer übersichtlich, plötzlich ausfallend, oft witzig, öfterer plump; es läßt sich auf keine Weise leugnen, daß in seinen Werken nicht jener klare, sich aus sich selbst erzeugende Gedankengang herrscht, der den Leser zwingt, mit ihm vorwärts zu gehen und ihn an das absolute Ziel führt, wo er sich sagen muß, daß ein System nur durch ein System widerlegt werden kann. Im Gegentheil muß man sich durch das Gestrüpp willkürlicher Abschweifungen, glänzend ausgemalter Scenen, unverständlicher Worte, schrittweise den Weg zum eigentlichen Grundgedanken bahnen, und wenn man ihn endlich aus der wirren Hülle herausgeschält, am Ende noch fürchten, daß man ihm Unrecht thut, weil man ihm zu viel Recht giebt. Gegründet ist der Vorwurf eines affectirten Suchens nach unerlaubten Wortformen, die selbst im tiefen Reichthum der deutschen Sprache keine entsprechende Uebersetzung finden, dem Franzosen aber wahrhaft barbarisch klingen. Was soll es mit solchen, keinem Bedürfniß entsprechenden Worten, wie Cis-legomènes, Intes-liminaires, Citer-logues, Citra-poses, Antienne, Citienne, Ultienne, Postienne? Das richtige Gefühl ersieht in ihnen doch nur zu bald den Reflex eines gewissen Breitmachens mit Unbedeutendheiten, und lernt dadurch nach Kleinlichkeit selbst in Wichtigerem suchen. Indessen darf man dabei auf der anderen Seite nicht übersehen, daß es Fourier gleichfalls gelungen ist, mit manchem ächt französischen Wort seine Sprache zu bereichern; so z. B.

ist durch ihn und durch seine Schule der Ausdruck: „passionel“ zu einer allgemein gebrauchten Bezeichnung geworden. — Ferner hat Reybaud vollkommen Recht, wenn er sagt: ein anderer Fehler Fouriers ist der Ueberfluß; nicht der Ueberfluß, der befruchtet, sondern der, der ertränkt. Unzweifelhaft würde der Erfinder der societären Welt viel weniger Zweifler an seinem wissenschaftlichen Werth gefunden haben, wenn er, anstatt seine Theorie in ein ungeheures Chaos zu werfen, sie in eine kleine Zahl von gehaltreichen, kräftig erfaßten und ihres Eindrucks gewissen Sätzen zusammengedrängt hätte.“ Statt dessen aber liebt er es, sich in Schilderungen zu ergehen, wo man Fortschritt erwartet; er baut ein herrlich Leben hin, wo man nach Grundsätzen sucht, und legt dem Leser die nicht leichte Mühe auf, Das, was er eigentlich will, über Demjenigen nicht zu vergessen, was er hofft und verspricht. Und eben jene Schilderungen und Versprechungen sind vielleicht der ärgste Feind der ganzen Theorie bei Denen, die sich freuen, eine Unterhaltung zu finden, statt nach einer Wissenschaft suchen zu müssen. Denn es ist in der That eine mächtige Heiterkeit auf keine Weise zu unterdrücken, wenn man die Beschreibungen Fouriers von seiner künftigen socialen Welt liest, wo er sich seinen Prophezeihungen und dem wunderlichen Bilde des Glücks überläßt, das ihn zuweilen erfaßt, und alsdann nach allen Seiten hin unbedeckte Blößen der Spottlust darbietet. Wir werden zur Charakterisirung seiner Schreibart einige Proben unsrer Darstellung hinzufügen; man darf dabei nicht vergessen, daß es eben nur Proben sind.

Dagegen ist Fourier ein durchaus anderer Schriftsteller, so wie er zur Kritik der gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustände übergeht. Hier ist er so scharf, so hart, so klar, so tief eingreifend in dieselben, daß Wenige ihm gleichkommen möchten. Die kritischen Stellen seiner Schriften sind daher die bei weitem vorzüglicheren. Nur muß man Eins nicht suchen, was gerade St. Simon auszeichnet. Fourier kritisirt nie den tieferen Gegensatz in der Gesellschaft, nie das Verhältniß zwischen Besitz und Nichtbesitz, nie den allgemeinen Widerspruch in dem Wesen beider.

Seine einseitig theoretische Auffassung läßt ihn zu keinem Verständniß des Allgemeinen kommen; seine Kritik trifft stets nur einzelne Zustände. Steht er in seinem strengen Prinzip über St. Simon, so steht er in der Kritik, trotz all seiner Schärfe, unter ihm. Fouriers Kritik regt nur an, während sein System überzeugt; bei St. Simon ist die Kritik dagegen das Ueberzeugende, das Prinzip das Anregende. So ergänzen und erfüllen sich beide auch auf diesem Gebiete. Und endlich wiederholt sich wie durch alle Arbeiten beider Männer, so auch in der Kritik der Gegensatz, daß bei St. Simon vor Allem das historische Element herrscht, während bei Fourier das mathematische überwiegt. Es ist darum erklärlich, daß sie sich nicht gekannt haben; noch erklärlicher, daß sie mit einander nur das Höchste gemein hatten. Sie waren bestimmt, neben einander zu gehen, nicht zusammen zu wirken. Aber immer wird es schwer zu sagen sein, ob St. Simon mit seiner Persönlichkeit oder Fourier mit seiner abstracten Theorie ein höheres Interesse für sich in Anspruch nehmen darf. —

II. Charles Fourier und seine Schule.

War St. Simons Leben ein stürmisches, in Glanz und Ueberfluß wie in Mangel und Elend erprobtes, so ist dagegen das Leben Fouriers ein ruhiges, in der Bahn des Gewöhnlichen sich vollendendes, nicht ohne Wechsel, aber ohne Bewegung. Seine Lebensgeschichte ist wesentlich nur die Geschichte der inneren Entfaltung seines Systems; wir haben wenig über Anderes zu berichten.

Am 7. April 1772 in Besançon geboren, genoß er eines passenden, jedoch durch nichts ausgezeichneten Unterrichts. Seine Eltern waren wohlhabende Kaufleute; sie bestimmten ihn dem Handelsstande, und in diesem ist er bis zum Ende seines Lebens geblieben.

Seine Kindheit ist durch zwei Züge merkwürdig, die ihn charakterisiren. Als er Besançon verlassen hatte, erschien ein armer Krüppel bei

seinen Eltern und fragte, ob „der kleine Herr“ krank sei. Man sagte ihm, er sei abgereist. Darüber begann der Arme in Thränen auszubrechen; und als man ihn genauer befragte, erfuhr man, daß der kleine Karl jeden Morgen sein Frühstück mit ihm getheilt habe, wenn er zur Schule ging. —

Von wirklichem Einfluß aber war folgender kleiner Vorfall auf das offne Gemüth des Knaben. Einst war er im Handelsladen, als ein Käufer nach der Güte einer Waare sich erkundigte. Fourier sagte ihm die Wahrheit; sein Vater kam dazu, und seine Ehrlichkeit hatte eine Züchtigung zur Folge. Er war damals erst fünf Jahre alt; dennoch machte dies einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er es nie vergessen hat. Oft erzählte er es seinen Schülern und fügte hinzu, daß er seit dieser Zeit beständig darauf gesonnen habe, wie es möglich sei, daß man für die Wahrheit zur Strafe gezogen werden könne. Seine Abneigung gegen den heutigen Zustand der „Civilisation“ beginnt mit dem ersten Gedanken, der ihm ersteht; er glaubte von da an berechtigt zu sein, Verhältnisse zu hassen, die selbst Kinder zur Unwahrheit zwingen.

Diese Richtung seines Geistes sollte bald noch an einem anderen, gehässigeren Vorfall Nahrung erhalten. Er war in einem Handlungshause in Marseille angestellt, als hier 1799 eine große Theuerung ausbrach. Sein Kaufherr trug ihm auf, eine große Masse schadhaften Reis heimlich in das Meer zu werfen, weil er mehr gewann, wenn er die hohen Preise auf sein übriges Korn aufrecht hielt. Fourier war damals 26 Jahre alt. Diese furchtbare Speculation auf den Hunger der Armen erneute mächtig den noch unverwischten Eindruck jener kleinen Begebenheit aus seiner Kindheit; der Wunsch, einem so lieblosen Zustand des Handels abzuhelfen, ward in ihm zum festen Vorsatz, und er begann mit allem Ernst über eine neue Gestalt der Gesellschaft nachzusinnen.

Indessen hatte sich in seinen äußeren Verhältnissen eine bedeutende Umwälzung ereignet. Als seine Eltern 1793 starben, legte er sein Erbgut, ungefähr 100,000 Fr., im Colonial-Handel an, und ging selbst

nach Lyon. Da brach der große Aufruhr des Südens gegen den National-Convent aus; Lyon ward von den Republikanern erobert, und Alle, die am Kampfe Theil genommen hatten, wurden aufgesucht und hingerichtet. Fourier entging mit Mühe dem Tode; kaum war diese Gefahr vorüber, als man ihn zwang, in einem Jägerregimente Dienste zu nehmen. Zwei Jahre that er hier Kriegsdienste; aber er war nicht für den Krieg geschaffen. Man entließ ihn, und er nahm eine Stelle in Marseille als Commis eines Handlungshauses an. Allein in jenen furchtbaren Zeiten war auch sein Vermögen mit dem vieler anderer Kaufleute verloren gegangen; er sah sich gezwungen, von seiner Arbeit zu leben, ohne Hoffnung, wieder in eine unabhängige Lage kommen zu können. Doch beklagte er sich nicht; er blieb bis zum Ende seines Lebens Commis — sergent de boutique, wie er zu sagen pflegte, und selbst seine nächsten Freunde haben jenes Unglück erst nach seinem Tode erfahren.

Mit diesen wenigen Begebnissen ist die ganze äußere Lebensgeschichte Fouriers erschöpft; sie hat wenig Interesse. Desto lieber folgen wir dem Entwickelungsgange der Idee, deren Träger er war, und deren Darstellung er all seine Kraft und Liebe zuwendete.

Gäbe es nicht jene wunderbare, unerklärte Kraft in uns, die den Gedanken fortarbeiten läßt ohne unser Wollen, ja ohne unser Wissen, und uns mit einem Resultate entgegentritt, wenn wir glaubten, von vorne beginnen zu müssen mit unserem Denken über die oder die Frage — um wie viel Schönes und Großes würde die Erde ärmer sein! Wir säen gleichsam den Gedanken in den Boden unsres geistigen Lebens; dann verlassen wir ihn, andere Aufgaben sind zu lösen; Anderes ist zu erreichen; Stunden, Tage, ja Jahre gehen vergessend darüber hin; endlich kehren wir zurück — und siehe! Der Kern hat sich zum blühenden, lebenskräftigen Baum entwickelt!

Wer hätte nicht, wenn er die Reihe seiner inneren Erfahrungen durchgeht, auch diese gemacht? Jene Kraft aber, jenes sich in sich selbst vollziehende Wissen ist das wahre Anrecht eines jeden Menschen auf

den Besitz der Wissenschaft; ohne sie würden Wenige Das zu erreichen im Stande sein, was nun doch einmal die höchste Vollendung Aller ist. Denn nur durch sie ist das Räthsel zu lösen, wie Der, den Bedürfniß und Beruf seinen Tag mit materieller Arbeit auszufüllen zwingen, dennoch zugleich im Gebiete der Erkenntniß fortschreiten kann. Die Geschichte hat Beispiele genug, daß das Eine keineswegs das Andere ausschließt, und daß es daher unwahr ist, dem zur körperlichen Kraftentwickelung Bestimmten die höhere geistige absprechen zu wollen. Unter jenen Beispielen steht Fourier in den ersten Reihen.

An die kleinlichen und undankbaren Geschäfte des Handels gekettet, Briefe kopirend und Rechnungen schreibend verfolgte dennoch der als sein Pfund ihm übergebene Gedanke schweigend seinen Weg. Seiner Stellung nach in beständiger Berührung mit den niederen Klassen der Gesellschaft, konnte er sich nicht verhehlen, daß Armuth und Elend das Loos des größeren Theiles der Menschheit sei; sein tiefes Gemüth aber ließ ihm keine Beruhigung in dem trägen Grundsatz finden, daß dem nun einmal nicht anders sein könne. Mußte er annehmen, daß der gegenwärtige Zustand der Civilisation die letzte Stufe in der gesellschaftlichen Entwickelung sei, so war keine Hoffnung für die Millionen, die er von ihrem Glücke für immer ausgeschlossen sah. Das aber ist nicht möglich — kann nicht möglich sein. Hier muß ein bisher übersehenes, oder bisher doch nicht angewendetes Gesetz tief im Grunde der Verhältnisse schlummern; es zu erwecken und ins Leben zurückzuführen, das ist die wahre Aufgabe unserer Zeit.

Indessen, vielleicht ist dieses Gesetz schon lange gefunden, und ruht als ein verborgener Schatz in den Schriften der Denker, auf die doch die Jahrhunderte stolz sind, und von denen die Revolution und mit ihr die heutige Civilisation ausgingen. Die Philosophen mußte er studiren, ehe er selbst wagen konnte, über die letzten Bestimmungen des Lebens mitzureden. Er ging mit Eifer an diese Arbeit; aber sie mußte umsonst sein. Wo die Philosophie nicht in bestimmter Richtung sich dem Staatsrecht

zuwandte, da war sie Logik; er wollte aber weder Politik noch reine Denkgesetze; das Glück der Menschen wollte er hervorrufen, und dieses Glück war ihm schon damals die Harmonie der Triebe und ihre Befriedigung. Was jene bewirkt hatten, war weder eine Verbesserung des wirklichen Zustandes ihrer Völker und Zeiten, noch auch die Aufstellung des Gesetzes, nach dem jene gefunden werden kann; von all ihrer Erkenntniß war kein Glück zu hoffen.

„Das war die erste Betrachtung," sagt er von sich selbst in seinem ersten Werk (Théorie des quatre mouvements, p. 4.) „die mich das Dasein einer noch unbekannten socialen Wissenschaft ahnen ließ. — Ich ward ermuthigt durch die zahlreichen Beweise der Verirrungen des Verstandes, und besonders durch den Anblick des Verderbens, mit dem die sociale Industrie behaftet ist. Von da erkannte ich, daß in dieser Industrie selbst eine Umwälzung der natürlichen Ordnung stattgefunden; daß sie vielleicht auf eine, dem Willen Gottes entgegengesetzte Weise ausgeübt werde; endlich dachte ich, daß man, wenn die menschliche Gesellschaft nach Montesquieu „von einer Krankheit der Erschlaffung, von einem innern Fehler, von einem heimlichen und verborgenen Gifte betroffen ist," das Mittel dagegen finden könne, indem man sich von der Bahn entferne, auf der unsre ungewissen Wissenschaften dasselbe seit so vielen Jahrhunderten verfehlt haben." Hier spricht er nun das Verhältniß deutlich aus, in welches er sich zur Philosophie setzen will; er nimmt als Regel für seine Untersuchungen die absoluten Zweifel und die absolute Abscheidung an. Descartes und seine Nachfolger gelten ihm wenig; es darf uns dies aber nicht wundern, denn er will eine unmittelbar praktische Philosophie, und dazu eine solche, die auf die Industrie insbesondere ihre Anwendung findet. Das allerdings durfte er in dem Wenigen, was er von Philosophie wußte, gerade am Allerwenigsten suchen.

Indessen hat er mit diesem Satze für immer mit der bisherigen Methode abgeschlossen, und steht nun allein da vor seiner Idee, die ihn zu einem positiven Systeme hinantreibt. Das jedoch entwickelt sich ihm nur

langsam und findet erst nach manchem harten Kampfe seine höchste absolute Spitze. „Es konnte mir, indem ich meinen beiden Führern folgte, dem absoluten Zweifel und der absoluten Abscheidung,“ sagte er, „nicht fehlen, daß ich mir eine neue Bahn brechen mußte, wenn es überhaupt eine solche noch gab; aber ich erwartete auf keine Weise die Berechnung der Bestimmungen zu finden. Weit davon entfernt, so hoch meine Blicke zu richten, versuchte ich mich anfangs an sehr gewöhnlichen Problemen, unter denen die landwirthschaftliche Gesellschaftung und die indirecte Unterdrückung des Handelsmonopols der Insulaner (Engländer) die hauptsächlichsten waren. Ich führe diese beiden Aufgaben an, weil sie von einander abhängen und sich gegenseitig auflösen.“ Allerdings waren dies sehr wichtige Fragen; aber schon in seiner ersten Auffassung derselben war er zu weit gegangen, um sich in ihrer einzeln hingestellten Lösung befriedigt fühlen zu können. Denn Beide waren am Ende doch nur Mittel für den höchsten Zweck des Lebens; was gab ihm Gewißheit, daß sie das sein würden, was er von ihnen erwartete? Diese Gewißheit war nirgends zu finden, als in dem Zwecke selber; der Zweck aber war die Bestimmung der Menschheit auf der Erde.

Auf diese Weise langt er bei dem eigentlichen Mittelpunkte seiner Theorie an, die Idee der Vollendung des Menschen. Diese Idee, soll sie absolute Wahrheit haben, kann nicht bei dem Menschen allein stehen bleiben. Die Vollendung des Menschen muß der Wille, und zwar der erkennbare Wille Gottes sein. Die Erscheinung dieses Willens ist das Leben der Natur; dasselbe Gesetz muß die Erde und ihre Entwickelung, wie das Dasein der Menschheit beherrschen und leiten. So kommt er zu der Idee der Harmonie zwischen Menschen und Natur, dem Grundgedanken seiner Naturphilosophie, wenn man seine Darstellung so nennen will. Wenn aber die Gesetze, die Welt und Menschheit bewegen, absolute Wahrheit haben sollen, so dürfen sie selbst kein zufälliger Wille Gottes sein, kein Wille, der auch anders sein könnte. Es muß daher jenes

Gesetz, das selbst für Gott unumstößliche, einzig wahre sein; das Leben Gottes. Hier entwickelt sich ihm die unendliche Harmonie, die Harmonie Gottes, der Natur und der Menschheit; von jetzt an kommt es nur darauf an, sie in eine bestimmte Formel zu fassen, um die höchste Weltanschauung zu besitzen.

Allein gerade dieses ruft ihn zurück zu dem Ausgangspunkte, der Idee des Menschen. Welches ist der vollendete Mensch? Wie sollen wir zu der Anschauung desselben gelangen? Das ist die Frage, auf der nicht bloß die Wahrheit, sondern auch die Eigenthümlichkeit seiner ganzen Theorie beruhen muß. Nicht daß er dem Wissen im Menschen einen, wenn auch untergeordneten, so doch selbstständigen Platz angewiesen hätte — er kommt gar nicht, auf keinem Punkte, zu dem Gedanken, daß das Erkennen als solches an und für sich ein hohes und göttliches Leben habe; es fällt ihm gar nicht ein, daß er die ganze Freude und den ganzen Werth seiner eignen Existenz doch nur dem Denken über die Bestimmung schuldig ist, und daß mithin im Wissen selbst der vollendete Mensch wenigstens doch gesucht werden müsse, sondern er findet alles Uebel in dem Widerspruch, in den die gegenwärtige Civilisation die Begierden und ihre Befriedigung hineingetrieben hat; die Vollendung des Menschen erscheint ihm daher in der Harmonie des Genusses, und der Wille Gottes als die Bestimmung der Menschheit zu einem Leben, wo die Erde jeden Wunsch willig erfüllt, und der Körper nie der Elasticität des Begehrens entbehrt. Denn die Triebe sind da, mithin sind sie von Gott; ihre Befriedigung ist das Glück; mithin ist diese, und nichts anderes, der Wille Gottes; und das Böse giebt es nicht mehr, denn es entsteht nur aus jener Nichtbefriedigung, und wird mit ihr aufgehoben. Dies ist der Ausgangspunkt seiner rein abstracten Untersuchungen.

Jetzt blieb ihm aber noch der zweite Haupttheil seines ganzen Systems zu vollenden, die praktische Seite desselben.

War jene Idee der Harmonie wirklich das absolute Gesetz aller Bewegung, so mußte sie im Stande sein, das Leben der Menschheit im Gan-

zen als das allgemeine, so wie das des Einzelnen in seinem Kreise, kurz das Leben der Gesellschaft zu bilden, und Jedem die Verwirklichung seiner Bestimmung factisch zu sichern. Fourier war zu sehr an die strengen Forderungen der numerischen Gewißheit durch seine tägliche Beschäftigung gewöhnt, um nicht unbedingt Zahlenbeweise für seine Behauptungen von sich selber zu verlangen. Er wandte sich dem alten Plan einer landwirthschaftlichen Gesellschaftung wieder zu — und siehe da, er fand, daß sie im Stande sei, alle seine Träume zu verwirklichen. Jetzt ward ihm das Ganze seines Ideenganges klar, und aus dem Hoffen und Forschen erstand ihm die Ueberzeugung, daß er das absolute Gesetz der Bestimmungen gefunden habe. Wie er sich dies neue Leben der Gesellschaft ausdachte, wird der weitere Verfolg zeigen, das Erste und Wichtigste aber ist, jenes Verbindungsglied zwischen dem rein materiellen Leben und dem ideellen Gedanken zu bezeichnen.

Gehen wir den Codex unserer Moral durch, wie ihn die Religion und die Wissenschaften gestaltet, so erscheint in ihm der Grundunterschied des Guten und des Bösen allenthalben auf die Begierden zurückgeführt; die Moral lehrt, daß die Einen gut, die Anderen böse seien, und daß wir mithin zur höchsten Aufgabe unseres Lebens die Förderung der ersteren, die Unterdrückung der letzteren anerkennen müssen. Damit beginnt im Herzen jedes Einzelnen ein Kampf, der erst mit seinem Tode endet; ein Streit mit Dem, was wir den finstern Dämon nennen, ohne Ruhe, ohne vollendeten Sieg. Kann dieses der wahre Wille Gottes sein? Wir sehen das Gegentheil an den Folgen; Elend und Verbrechen überall, nirgends das Glück, zu dem wir fähig, und mithin bestimmt sind. Da bleibt denn nichts übrig, als den Versuch zu machen, ob es nicht möglich sei, alle Triebe nicht mehr zu unterdrücken, sondern ihnen ihre freie Entwickelung auf einem nützlichen Felde anzuweisen; sie so zu vereinigen, daß sie dienen, ohne zu schaden, und daß Dasjenige, was sie hervorbringen, im Einklang stehe mit Dem, was die wahre Aufgabe des Menschen ist. Dieser Versuch aber muß einer praktischen unmittelbaren Anwendbarkeit fähig

sein, und jeder Vorschlag zur Gestaltung der Gesellschaft kann erst dadurch seine höhere Bedeutung erhalten, daß er eben in einer wirklichen, materiellen Ordnung die Harmonie der Leidenschaften zur Basis der Arbeit macht. Diese neue Ordnung ist „die Ordnung der progressiven Serien, oder Serien der Gruppen, Serien der Triebe (séries passionnées).

Dieses sind die Grundideen, in denen Fourier fast zehn Jahre lang lebte, ehe er sein erstes Werk herausgab, die Théorie des quatre mouvements von 1808. Es enthält, wie schon Reybaud richtig bemerkt, das ganze System; seine späteren Bücher sind nur Entwickelungen der hier aufgestellten Prinzipien. Er versucht die Welt zu construiren, die Gesetze der Bewegung der Gestirne, der Erde, des Ganges der Geschichte zu finden; er will schon hier die Gesellschaftung der Familien, die Aufhebung der Einzelwirthschaften, die Theilung der Producte nach den drei Maßen der Arbeit, des Talents und des Kapitals; die Analogie als Gesetz des Erkennens ist gerade in diesem Werke am Bestimmtesten ausgesprochen und die Grenze der ganzen Theorie vorgezeichnet. Die Quatre mouvements enthalten daher den Umriß des ganzen Systems, wie dasselbe durch die Anwendung des Prinzips der Anziehung (attraction passionelle) sich über das ganze Gebiet des Daseienden ausbreitet; es steht zu dem zweiten Hauptwerk Fouriers, der Association domestique agricole ungefähr in dem Verhältniß einer allgemeinen Einleitung, von der durch das letztere Werk ein Haupttheil besonders ausgeführt wird. Doch ist das Buch im Grunde viel zu bizarr und unverdaut, als daß es irgend einen Erfolg sich versprechen konnte; die transcendentalen Theile werden durch die Kritik anderer Ideen, die praktischen durch eine heftige Opposition gegen alle Seiten der heutigen Civilisation zerrissen; man sieht, daß das Buch auf einem ganzen und in sich vollendeten System ruht; es selbst aber ist kein Vollendetes. Fourier fühlte das in später Zeit sehr wohl, und dachte an eine völlige Umarbeitung desselben, als seine Schüler ihm von der Veranstaltung einer zweiten Auflage

sprachen. Indessen hatte dieser Plan keine weiteren Folgen; wir besitzen es in seiner ersten Gestalt mit allen ursprünglichen Eigenthümlichkeiten.

Wir haben in Deutschland, wenn auch auf anderen Gebieten, doch zu oft ähnliche Erscheinungen weltumgestaltender Ideen auftreten und verlöschen sehen, um nicht schon vorher zu wissen, welches Schicksal dieses Buch erwartete. Niemand las es; der Mann vom Fach nicht, weil die vielen Studien, die es offenbar verrieth, zu keiner inneren Einheit gekommen waren, und mithin kein eigentliches Resultat darboten; der Dilettant und das Volk nicht, weil es doch zu ernst und zu fremdartig sich hinstellt. Fourier wußte, daß er keineswegs auf eine plötzliche Ueberzeugung zu rechnen habe; er geduldete sich, ruhig hoffend auf eine bessere Zukunft. Aber diese ließ ihn lange warten. Er hörte wenig oder nichts von seinem Buche und dem Erfolg desselben; wen sollte er anklagen, sein Werk, weil es nicht gehörig klar, nicht schlagend, nicht praktisch genug aufgetreten, oder die Welt, diese träge, in Indolenz versinkende Welt, die sich um ihr eignes Glück keine Mühe geben mag? — Vierzehn Jahre lang schwieg er; aber es war weder das Schweigen des Verdrusses, noch der Verzweiflung. Er erkannte, daß in den Augen des großen Publikums der beste Beweis für eine abstracte Wahrheit die Darstellung der einzelnen Consequenzen sei, mit denen sie in das wirkliche Leben hineingreift. Dadurch gestaltete sich ihm seine eigentliche Aufgabe bestimmter. Mehr und mehr ließ er seine kosmogonischen Träumereien fallen, und wandte sich dem praktischen Gebiete zu. Und hier trat ihm nun der Gedanke seiner Association agricole wieder hervor, von dem überhaupt, wie er in der Vorrede zu dem Quatre mouv. sagt, seine Idee der menschlichen Bestimmung entstanden war. Er wollte nachweisen, daß jene hohe Idee der Harmonie, erbaut auf dem Gesetz der séries passionnées, wenigstens ganz unzweifelhaft auf Erden für die menschliche Gesellschaft die Bestimmung ihres Lebens enthalte. Er wollte zunächst an der materiellen, und hauptsächlich an der landwirthschaftlichen Arbeit den großen Grundsatz mathematisch darthun, daß das Glück der Menschen allein durch die An-

wendung der série passionnée auf Arbeit und Besitz zu erreichen sei. Die Association agricole sollte gleichsam der Spiegel werden, in dem die Menschheit das für die Gottheit, wie für die ganze Welt allein gültige Gesetz jener progressiven Serien begreifen und anwenden sollte; die Erzeugung der Harmonie des materiellen Lebens sollte beweisen, daß jenes Gesetz für das Leben der Geister dieselbe Gewalt und Wahrheit habe, wie das Gesetz der Schwere für das Dasein der Körper. Natürlich war es ihm dabei klar, daß alles Elend der Welt nur aus dem Verkennen jenes Gesetzes entstanden sei; daß dagegen die Herstellung desselben in voller Gültigkeit die Harmonie der ganzen menschlichen Gesellschaft mit derselben Sicherheit herbeiführen werde, mit der es jenseits unserer Erde in den Regionen der Himmelskörper wie in dem kleinsten tellurischen Leben sich offenbart. Es ist mithin nicht eigentlich eine bestimmte Wissenschaft der Gesellschaft, noch weniger eine Utopie, die Fourier sucht; er will nichts als die Anwendung des allgemeinen Weltgesetzes auf die menschlichen Dinge, und so gewiß als es ein solches giebt, so gewiß wird es herrschen, und in seiner Herrschaft die Glückseligkeit als die menschliche Bestimmung verwirklichen. In diesem Sinne gab er, nach langer und mühevoller Arbeit, seinen Traité de l'association domestique agricole heraus (2 Bde. 1822; 2. Aufl. 1841), den er selbst nicht die Théorie de l'unité universelle zu nennen wagte, obwohl es kaum der Bemerkung bedarf, daß es dennoch jene allgemeine Einheit der Gesellschaft in dem großen Gesetze des Lebens war, die ihm als eigentliches Ziel vorschwebte. Das Werk ward in sechs Bänden angekündigt, enthält indessen nur vier; doch sind diese hinreichend, um den ganzen Plan seines Verfassers zu erkennen. Es ist das Hauptwerk der Schule, und eben darum von der einen Seite über Gebühr gepriesen, wie von der anderen verspottet. In ihm ist die vollständige Entwickelung des praktischen Systems Fouriers enthalten. Handel, Ackerbau und Industrie sind geordnet, die Erde dienstbar gemacht, auf jedem Punkte das volle Maß ihrer Producte zu geben, die Arbeit ist im Einklang mit der Lust zum Arbeiten,

die Begierden mit dem Mittel zu ihrer Befriedigung; alle Leidenschaften haben ihre richtige Stellung, damit ist das Uebel wie das Verbrechen aus der Welt geschieden, und der Friede herrscht rings unter den glücklichen Bewohnern aller Zonen. Das ist das große Resultat, was er verspricht; ein Resultat, was er nicht geglaubt wissen will, sondern das er mit numerischer Gewißheit einer jeden Ueberzeugung klar machen möchte. Und wie leicht könnte es nicht erreicht werden, erreicht mit all dem Glück, das es in seinem Schooße trägt! Nur eine einzige Anstrengung von Seiten der Reichen — ja, nicht einmal eine Anstrengung, nur eine andere Anwendung ihres nutzlosen Kapitals! Eine einzige Million, um ein Landgut zu kaufen, und das neue societäre Leben auf ihm einzuführen! Und nicht etwa, daß die Reichen in Gefahr kämen, ihre Kapitalien zu verlieren — im Gegentheil, Fourier beweist ihnen, daß in der Association agricole ihre Einschüsse sich dreifach — ja fünffach, sechsfach verwerthen. Wie ist es möglich, daß das Herz so vieler Liebe, der Verstand so strengem Beweise, der Eigennutz so nahem und winkendem Gewinn widerstehen kann? Es muß ja doch endlich die Wahrheit durchbrechen!

Man muß sich tief in die Seele Fouriers hineindenken, um jenen unerschütterlichen Glauben an seine Theorie verstehen zu können; und mögen wir sonst urtheilen über ihn, wie wir wollen, so bleibt dieses der Punkt, wo wir ihn am Höchsten achten müssen. Wie fest das Vertrauen auf seine Wissenschaft war, zeigt uns ein Zug, der so nahe an Wahnsinn grenzt, daß man sich fast hüten muß, diesen auch nur für möglich zu halten. Béranger antwortete auf die Zusendung einer Broschüre über die „Science sociale“ von Pompéry: „Ich möchte Ihnen vorwerfen, Ihre biographischen Notizen nicht durch einen Zug Fouriers vervollständigt zu haben, der mir ihn ganz vortrefflich zu bezeichnen scheint. Es ist die Genauigkeit, mit der er, zehn Jahre lang, täglich um 12 Uhr Mittags zu Hause ging, die Stunde, die er zum Rendezvous in seinen Werken dem reichen Mann bestimmt hatte, der ihm eine Million zur Errichtung des ersten Phalansteriums anvertrauen wollte. Nichts ist rührender als die-

ser lebendige und dauernde Glaube. Ach, wie gern hätte ich ihm eine Million gebracht, wenn gleich seine Wissenschaft mir unvollständig scheint, und der Mensch von ihm kaum aus einem anderen als dem materiellen Gesichtspunt angesehen worden ist." — Auch das war umsonst; der reiche Millionär erschien nicht; seine Werke wurden nicht besprochen, seine Theorie nicht verbreitet. Weder die Aristokratie des Geldes, noch die der Geburt achtete auf die gelobten Wunder. „Welches Interesse konnten sie haben," sagt Reybaud sehr passend, „diese beiden Mächte, eine Welt umzugestalten, in der man ihnen so schönen Antheil gegeben hat? Sie herrschen in ihr, was wollen sie mehr?"

So sah er sich rings verlassen und zurückgestoßen von der Welt, die er doch so gerne glücklich gemacht hätte. Es wird uns dies nicht Wunder nehmen. Denn sehen wir selbst ab von dem tieferen Inhalt seiner Schriften, so gab es doch zwei, wenn man will drei Ursachen, die jeder ernstern Beschäftigung mit denselben im Wege standen. Die erste war die Minutiosität, mit der Fourier in die kleinsten, ja kleinlichsten Einzelheiten der Einrichtungen des täglichen Lebens einging, Alles anordnend, Nichts dem Subject überlassend. Es konnte nicht fehlen, daß dies nicht manchen Stoff zum Spotte darbot; und das Lachen ist tödtlich in Frankreich. Dann aber war sein System ein Ganzes, und zwar ein selbstständiges. Die Philosophie des heutigen Frankreichs aber ist nicht viel weiter in Beziehung auf ihre Form, wie die des vorigen Jahrhunderts; seit den Vätern ihrer gegenwärtigen Gestalt, dem geistreichen Montaigne und Rochefoucauld, denkt man nur in Aphorismen. Man gab sich daher nicht die Mühe, ein vollzogenes System systematisch zu würdigen; und Die, die es thaten, fanden schon in der Form als solcher eine Kritik ihrer Denkweise. Die Fürsten des Eklekticismus begriffen ihn daher nicht, oder suchten ihn in Vergessenheit zu begraben. Endlich aber war die Zeit noch nicht reif für diese Werke. Es bedarf wohl kaum einer Andeutung, daß Fouriers Idee in der wirklichen Welt angewendet, ihre Berechtigung zum Vorschlag einer Reform der Gesellschaft eben in dem Elend der nie-

deren Klassen, der gedrückten Stellung des Peuple findet. Der Peuple aber war noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommen; die Berufungen auf ihn und seine Theilnahme waren ihm selber daher unverständlich, und gingen an dem Bürgerstand bedeutungslos vorüber. Es war für eine praktische Thätigkeit der socialen Ideen noch nirgends ein Boden, fähig, den Samen des Gedankens in sich aufzunehmen, an dessen Zukunft Fourier dennoch mit der glühendsten Ueberzeugung glauben mußte.

Allein stehend, verkannt, verlacht, gab er dennoch seine Hoffnung nicht auf. Indessen ist mit dem letztangeführten Werk seine producirende Periode vorüber; zwar schrieb er noch im Jahre 1829 seinen Nouveau monde industriel, allein diese Arbeit enthält nichts Neues; sie ist eine Wiederholung des schon dargestellten Systems; dasselbe muß man von den Schriften sagen, die später von ihm erschienen sind, sein Pamphlet contre Saint-Simon et Owen, und die Artikel, die er in das Journal seiner Schule, Le Phalanstère, geliefert hat. Diese Schule aber, für ihn sowohl wie zur selben Zeit für Saint-Simon ein Lieblingsplan, ward gerade in der letzten Zeit der Restauration täglich mehr eine bloße Chimäre. Allerdings erhob sich damals das Volksbewußtsein allmälig zu dem Gedanken einer Umgestaltung der Gesellschaft, allein alle Kräfte, die sich damals auf diesen Weg drängten, fanden sich unter der Fahne des Saint-Simonismus zusammen. Dieser hatte seinen Mittelpunkt in Paris; an seiner Spitze standen kühne und beredte Männer; er suchte das Volk selber auf, und forderte kein Nachdenken, sondern nur ein frisches, unmittelbares Eingreifen. Fourier dagegen, überzeugt von der Richtigkeit seiner Ansichten, wollte, daß man zu ihm kommen sollte; er wollte mit Berechnungen beweisen, und lieber den Verstand als das Gefühl auf seiner Seite haben. Wem der Sieg blieb, konnte nicht zweifelhaft sein. Während der Julirevolution sowohl, wie in den ihr folgenden Jahren schlummert der Fourierismus, vollkommen unbekannt, in den Werken Fouriers. So lange der Saint-Simonismus bestand, war er unmöglich. Es mußte eine andere Zeit, eine gewisse Ruhe zurückkommen in das

stürmische Leben Frankreichs, ehe eine so schwer verständliche Lehre durch ihr eignes Gewicht im Stande sein konnte, einen Platz in der gesellschaftlichen und intellectuellen Welt einzunehmen.

Der einzige Mann, der in dem ganzen Zeitraume von zwanzig Jahren sich lebhaft für Fouriers Ideen interessirt hatte, war Just Muiron, der schon 1814 eine Anwendung derselben in einem Communal-Comptoir versuchte. Die Akademie von Besançon, der er den Plan derselben vorlegte, wies ihn indessen ab; seit dieser Zeit fand keine weitere Verbreitung der Theorie statt, bis sich der Saint-Simonismus in Paris auflöste. Der Untergang dieser Schule ist der Anfangspunkt der Entstehung des Fourierismus. In dem Verhältnisse Beider zu einander sehen wir den französischen Charakter sich abspiegeln; hier wie allenthalben geht der unmittelbare Versuch dem ernsten Nachdenken über den Inhalt desselben vorauf. Mit dem materiellen Mißlingen des ersteren war die ganze Schule Saint-Simons verloren; das Wahre mit dem Irrthümlichen zugleich. Damit war ein Platz gewonnen für eine neue Theorie; und sie säumte nicht, ihn einzunehmen. Just Muiron war ernst und aufrichtig, aber er war nicht zur Verbreitung und zur Vertheidigung einer Schule geschaffen. Sollte sie gedeihen, so mußte sie einen Mann finden, der mit fester Ueberzeugung zugleich den lebendigen Eifer und die Kraft der Rede verband, die das Neue fordert, um dem Gedanken des Publikums zu einer wirklichen Frage zu werden. Dieser Mann war Victor Considérant, der Bazard des Fourierismus. Seine Bildung in der polytechnischen Schule hatte ihn gelehrt, einer strengen Berechnung nicht bloß zu folgen, sondern ihre Resultate als wirkliche Wahrheit sich zu eigen zu machen; der numerische Beweis in Fouriers Schriften von der Verkehrtheit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Einrichtungen für die ganze Production als solche war nicht abzuweisen; von da ist aber nur Ein Schritt zu der Idee einer landwirthschaftlichen Gesellschaftung; und mit dieser steht man mitten in der praktischen Seite der Theorie Fouriers. Considérant ward überzeugt; es fanden Berührungen mit Fourier selbst

statt; die Ideen wurden ausgetauscht, und die Hauptstütze der jungen Schule war gewonnen.

Von jetzt an versuchte man eine förmliche Verbreitung der Doctrin. Der Saint-Simonismus hatte sich aufgelöst, und Entmuthigung und Zweifel zurückgelassen. Viele hatte er innerlich nicht befriedigt, Andere hatten sich an der Bewegung als solcher erfreut. Dieses waren Diejenigen, die zuerst sich dem neu aufgehenden Sterne zuwandten. Zwei nicht unbedeutende Männer der ersten Schule, Jules Lechevalier, und Abel Transon wurden dem Fourierismus gewonnen, und man begann in Schriften und Broschüren die neue Lehre zu verbreiten. Lechevalier eröffnete Vorlesungen in Paris, und Abel Transon machte die Grundsätze Fouriers in zwei Artikeln in der Revue encyclopédique bekannt; Considérant ging nach Metz, wo er einen Cursus über Fouriers Theorie hielt; Just Muiron schrieb die Transactions de Virtomnius, die Madame Clarisse Vigoureur die Paroles de la Providence, ein kühnes und starkes Buch, bestimmt und fähig, den Paroles d'un Croyant als Gegengewicht zu dienen, Amedée Paget die Introduction à l'étude de la science sociale — vielleicht die beste Darstellung des Fourierismus in der französischen Literatur, neben der die selbstständigere Auffassung der Madame Gatti de Gamond, Fourier et son système (5 Auflagen von 1838—1841) ihren bedeutenden Platz behauptet. Durch dieses Zusammenarbeiten nicht unbedeutender Kräfte ward es möglich, der Schule im Journalismus ein Organ zu geben. Mit dem Jahre 1832 erschien „Le Phalanstère“ oder „La réforme industrielle“, periodisch herauskommend, zum ersten Mal am 1. Juni. Fourier, glücklicher als Saint-Simon, konnte noch selbst eine Reihe von Artikeln in die Blätter desselben liefern; die hauptsächlichsten Mitarbeiter waren aber die Obengenannten, an die sich bald zahlreiche junge Männer anschlossen, von denen wir hier nur César Daly (Architekt), Pelarin, Cantagrel, Pompéry, nennen. Wichtiger indessen war der Zutritt eines schon gereiften Mannes, dem an Kenntniß der heutigen Zustände Wenige gleich kamen, der aber in ernster Hingebung an

die neue Lehre von Keinem übertroffen wird. Baudet-Dulary, damals noch Deputirter, erkannte die tiefen Wahrheiten, die Fourier zum ersten Mal zu einer praktischen Philosophie gestalten wollte, und überließ sich mit einem fast jugendlichen Muthe dem Glauben an eine bessere Zukunft, die er nahe herangerückt erblickte. Er war der Hauptstützpunkt des Phalanstère, das ohne seine Hülfe sich schwerlich hätte halten können. Zugleich schrieb er seine Crise soçiale, die ein Beweis des Ernstes ist, mit dem er die heutigen Zustände untersucht hat, ehe er daran dachte, neue zum Vorschlag zu bringen. Doch war das nicht Alles. Vollkommen überzeugt von der Richtigkeit der Sätze Fouriers, so vollkommen, daß er jede andere Gestalt der Gesellschaft für nichts als für einen Irrthum seiner Zeit halten konnte, war es ihm nicht länger möglich, seinen Platz als Deputirter mit gutem Gewissen auszufüllen. Er zog sich von der Kammer zurück, die mit ihrer ganzen Stellung seinem innern Leben täglich fremder ward, um ganz seiner Ueberzeugung leben zu können. Dá konnte es ihm denn nicht entgehen, daß Fourier vor Allem Recht habe, wenn er durch ein praktisches Beispiel die Wahrheit seiner Theorie sicherer als durch alle logischen Beweise dem Publikum klar machen zu können forderte. Er hatte in Condé-sur-Vesgres weitläuftige Besitzungen; die gab er willig zu einem Versuche her. Man begann mit Eifer, aber zu rasch; die Landstrecken wurden bebaut, wirthschaftliche Gebäude aufgeführt, und an die förmliche Errichtung eines Phalansteriums gedacht. Indessen mangelten die Kapitalien, die jede Reform fordert; das Unternehmen war unzeitig, und mußte aufgegeben werden. Es war ein Mißlingen, kein eigentlicher Versuch. Dennoch war es von großer Wichtigkeit. Man hatte die Blicke des Publikums nun einmal von der theoretischen Frage auf die praktische gewendet, und dadurch die erstere von der letzteren abhängig gemacht. Das war kühn, und rächte sich. Als sich das Unternehmen zerschlug, begann man zu zweifeln; Viele zogen sich ganz zurück, Andere wurden lau in ihren Bestrebungen. Man zögerte, sich für eine Schule zu erklären, die so viel versprochen hatte, und

doch nicht im Stande war, den ersten Anfang glücklich zu bewältigen. Das Phalanstère hörte auf zu erscheinen (1833) „und es ward“, fügt Reybaud hinzu, „ein Stillschweigen um Charles Fourier.“

Jetzt schien dem Fourierismus nach einer kurzen, nicht glänzenden Laufbahn, das Schicksal des Saint-Simonismus bevorzustehen. Fourier selbst war alt, und nicht für das Auftreten geschaffen; den ihm treu gebliebenen Schülern mangelte der geistige Muth, sich für eine scheinbar verlorene Sache noch einmal zu erheben. Da stellte sich der Hauptführer der jetzigen societären Schule an die Spitze derselben, sammelte die zerstreuten Trümmer, und begann eine neue Epoche der Doctrin.

Victor Considérant kehrte nach Paris zurück. Jung, muthig, ein frischer und schwungvoller Redner, konnte er sich nicht überzeugen, daß Dasjenige, was er als Glaubensmanifest seines ganzen Lebens angenommen und ausgesprochen hatte, so schnell und bedeutungslos untergehen müsse. Hatte man denn schon die Lehre selbst in ihrem innersten Kern angegriffen oder auch nur untersucht? Durfte man von materiellen Versuchen auf abstracte Grundsätze schließen? Nein — in Wahrheit, noch war nichts verloren, als der Muth; und Considérant war der Mann, der Muth genug für Alle besaß. Er begab sich ans Werk, und schrieb das Buch, von dem sich das Wiederaufleben der socialen Schule datirt, seine Destinée sociale: exposition élémentaire complète de la théorie sociétaire (I. Band 1836, II. 1838). Hier greift er vor Allem den gegenwärtigen Zustand der Civilisation an, und beweist, daß die Verkehrtheiten derselben der Grund alles Elends sind, und daß nur in einer gründlichen Umgestaltung der Gesellschaft selber die Hoffnung zur Lösung der gegenwärtigen Räthsel zu finden sei. Es läßt sich keine kurze Darstellung dieser Schrift geben; sie enthält Fouriers Theorie im faßlichen Bilde, aber rings umgeben und gleichsam durchbrochen von scharfer und lebendiger Kritik der ganzen gesellschaftlichen, industriellen und politischen Verhältnisse Frankreichs. Mit Recht sagt Reybaud von demselben: „Man sieht, daß der Verfasser zugleich die Aufmerksamkeit der Denker und die

des allgemeinen Publikums erwecken will. Vielleicht möchte man mehr Ruhe in diesem Werke wünschen; aber es ist unmöglich, mehr Geist und mehr Interesse von ihm zu fordern." Mit Considérant erhob sich die sociale Schule aufs Neue, und von ihm an datirt sich die zwar sehr langsam, aber dennoch nicht unmerklich fortschreitende Bedeutung des Fourierismus.

Hier ist nun der Ort, wo wir einen Blick auf das gegenwärtige Leben Frankreichs zurückwerfen müssen, um uns klar zu machen, wie auf der einen Seite jene Theorie neue Anhänger und ein Publikum gewinnen, auf der andern aber in ihre eigenthümliche Stellung den politischen Bewegungen gegenüber hineingedrängt werden konnte. Wenn man aufmerksam dieses Moment nach den Richtungen hin verfolgen mag, in denen es sich geltend gemacht hat, so ist es im Stande, so wenig Raum es auch in der Fülle der Bewegungen einnimmt, dennoch uns Manches zu erklären, was sonst räthselhaft bleiben würde. Auch bei ihm liegt, wie im St. Simonismus, das höhere Interesse nicht so sehr in der Theorie selbst, als in dem tieferen Verhältniß, in dem dieselbe zu den heutigen geistigen und materiellen Bedürfnissen Frankreichs steht.

Vergleichen wir einen Augenblick — denn von diesem Punkte wird uns die Frage am Deutlichsten entgegentreten — das Leben des Gedankens in Deutschland und in Frankreich, und seine Geschichte, so zeigt es sich, daß hier das Denken noch auf dem rein negirenden, absoluten kritischen Standpunkt steht. Es hat die Philosophie seit Voltaire und den Encyclopädisten jeden unmittelbaren Glauben vernichtet; aber indem sie nicht, wie der deutsche Geist in Kant, es vermochte, jede negative Kraft an und für sich zu erfassen und dem Erkennen zu unterwerfen, und so durch die Kritik zum schöpferischen Wissen hindurchzuschreiten, hat sie das Gottesbewußtsein wie das Weltbewußtsein des ganzen Volkes der zufälligen Individualität überlassen. So lange man nun noch Vereinzelung und Freiheit verwechselte, so lange war ein solcher Zustand erträglich. Allein die Anschauung des Einzelnen sucht doch am Ende ihre Bewahrheitung

eben darin, daß sie sich zugleich als allgemeine weiß. Damit sie das werde, muß sie über den Bereich des Zufälligen sich erheben; sie muß sich als absolute, als ein auf das höchste Gesetz erbaute erkennen, und zugleich den ganzen Reichthum des Erscheinenden umfassen. Das aber heißt, sie muß ein System der Philosophie sein. So ergiebt es sich, daß das Bewußtsein überhaupt, einmal auf das Denken angewiesen, nothwendig des Systems bedarf. Dieses Bedürfniß ist nun wach geworden in Frankreich; es beginnt dasselbe allmälig die innere Armuth seiner aphoristischen Weltanschauung zu ahnen. Die erste Folge davon ist die, daß man sich der Lehre zuwendet, die mit der Behauptung auftritt, ein System wirklich zu besitzen, und alles Denken über Gott und Welt in einer auf sich selbst ruhenden Einheit zu versöhnen verspricht. Das aber unternimmt Fourier; und es läßt sich nicht leugnen, daß der transcendentale Theil seiner Philosophie, wenn man ihm seinen Grundsatz zugiebt und von den Extravaganzen absieht, ein wirkliches System ist. Und was das Wichtige ist, er ist der Einzige, der in Frankreich ein solches geschaffen hat, der Einzige, der versuchte, Gott und die Welt mit dem sich selbst entwickelnden Gedanken zu erfassen und zu begreifen. Auf diese Weise war seine Lehre ihrem Wesen nach der Vertreter des philosophischen Gottesbewußtseins, und wer diese Seite derselben aufzufassen vermochte, der konnte gewiß sein, Anklang in dem durch den starren Gegensatz von Kritik und Dogma hin und hergeworfenen Publikum zu finden. Das erkannte Considérant, den selbst ein glühender Durst nach wissenschaftlicher Gestaltung seiner Zweifel und Gedanken vorwärts trieb. Er versuchte den ewigen Satz geltend zu machen, daß der Mensch durch seine Erkenntniß zur Gottheit streben müsse, und daß die Welt das Gebiet sei, wo die Gesetze der Gottheit uns zur Erscheinung kommen. In diesem Sinne hielt er im Congrès historique am 11. Dec. 1835 seinen Discours über die Aufgabe: „Déterminer par l'histoire si les diversités physiologiques des peuples sont entre elles comme les diversités des systèmes sociaux auxquelles ces peuples appartiennent.“ Die Rede machte viel Aufsehen. Sie ist für

die äußere Geschichte des Fourierismus von großer Bedeutung; man darf sagen, daß durch sie derselbe seine zweite Epoche begonnen hat, ja daß sie eigentlich die sociale Schule erst recht begründet hat. Considérant trat hier zum ersten Mal vor dem großen Pariser Publikum auf; es kam darauf an, die vorgelegte Frage im Sinne seines Systemes, oder zugleich mit der vollen Kraft und Klarheit der jugendlichen überwältigenden Ueberzeugung darzulegen. Sie gehört daher zu dem Besten, was Considérant über das ganze System gesagt hat; und hier vor Allem tritt der Fourierismus in seine rechte Stellung zu der religiösen und philosophischen Ueberzeugung seiner Zeit. Considérant gab sie im Januar 1836 mit einem Vorworte heraus*); der §. 3. dieses Vorwortes enthält ein Fourieristisches Glaubensbekenntniß, das wir uns hierher zu setzen nicht versagen können, da es den eigentlichen philosophischen Stern der ganzen Theorie mit ungemeiner Wärme und Klarheit wiedergiebt.

Considérant sagt:

„Ich glaube an eine höchste und gute Vorsehung, die der allgemeinen Ordnung vorsteht und sie regiert. Ich glaube, daß nach dem Plane dieser höchsten Weisheit, alle Wesen, deren Leben das allgemeine Leben bildet, Aufgaben (fonctions) zu erfüllen und Gesetze zu befolgen haben; daß die besondere Bestimmung jedes Wesens der Bestimmung des Ganzen, von dem es ein Theil ist, nebengeordnet ist.

Ich glaube, daß jedes Wesen, welches seine Bestimmung erfüllt, genießt; und daß jedes Wesen, das seine Bestimmung nicht erfüllt, leidet. Ich glaube, daß die Gewalten des Vergnügens, des Genusses, des Glückes, die Gewalten sind, welche Gott anwendet, um die Welten zu regieren, und um seine Gesetze allen Wesen zu offenbaren und vorzuschreiben. Das Leiden ist das Zeichen der Abweichung von der Bestimmung. Der Mensch, welcher leidet, erfüllt nicht die Bestimmung des

*) Sie steht in dem „Trois discours prononcés à l'Hôtel de Ville par MM. Dain, Considérant et d'Izalguier;" sie ist die zweite von p. 28—108.

Menschen; die Menschheit, welche leidet, steht außer der Bestimmung der Menschheit. Das Wesen, welches leidet, steht außer seiner Bestimmung, außer der allgemeinen Harmonie; es ist außer der Gemeinschaft mit Gott. Je mehr das Wesen von seiner Bestimmung abweicht, desto lebhafter ist sein Leiden; denn das Leiden, vorgeschrieben, um die Wesen vom verkehrten Wege abzuhalten, muß um so mehr Gewalt über die Wesen haben, je weiter sie in die Abweichungen hineingerathen. Der Schmerz ist mithin das Zeichen des Falschen, der Character der zerstörenden Dinge (choses subversives); er trifft die verirrten Wesen, die getrennt sind von der allgemeinen Ordnung, getrennt von Gott. Jedes Wesen flieht das Leiden und bewegt sich nach dem Genuß; das ist das allgemeine Gesetz. Das Leiden ist mithin die natürliche oder göttliche Offenbarung von Dem, was der Ordnung entgegensteht; der Genuß, die natürliche oder göttliche Offenbarung der Wege der Ordnung. Die Wesen haben Gesetze zu erfüllen; Gott giebt ihnen einen Reiz, der diesen Gesetzen entspricht (des attraits proportionnels à ces lois). Wenn Gott, der die Gaben der Wünsche und der Anziehungen den von ihm geschaffenen Wesen vertheilen kann, wie er will, ihnen einen anziehenden Reiz für die verbotenen Dinge gäbe, so wäre er abscheulich, hassenswerth, das Geschöpf müßte ihn hassen; denn ein solcher Gott wäre boshafter, tausendmal hassenswürdiger, als der Satan der christlichen Mythologie."

„Wie! Gott, der mich geschaffen hat, der meine Leidenschaften geschaffen hat, der mich hat zur Welt kommen lassen mit Neigungen, Wünschen, Reizen, die er in mich gelegt, die die Consequenz der Organisation sind, die er mir gegeben, und der Natur meiner Seele; Gott, der mir diese unauslöschliche Liebe der Freuden und des Glückes gegeben hat, die mein Leben ist, Gott sollte mich so ausgestattet haben, nur um mich zu verführen und zu verderben? Er gebietet mir unmittelbar durch die Stimme meiner Leidenschaften, Leidenschaften einer Natur, die er gemacht, — denn gewiß bin ich es nicht, der meine Natur gemacht hat, — und dieser Gott soll mir zur Aufgabe geben, den Neigungen zu widerstehen,

welche sein Werk sind? Ich sollte, um ihm zu gefallen, auf meine Natur verzichten? — — Nein, mein Gott ist nicht böse und hat kein Gefallen an Grausamkeit, und nicht einen solchen grausamen Gott bete ich an. — —

Das ist mein Gedanke über Gott, das ist mein Glaube. — Wer es übernehmen will, ihn zu widerlegen, komme ihn zu widerlegen: ich höre ihn. — Wer einen schöneren Glauben, einen höheren und gottesfürchtigeren (religieuse) weiß, komme, mir ihn zu sagen: ich höre ihn."

Von diesem Ausgangspunkte mußte die in der folgenden Rede enthaltene Darstellung der Fourieristischen Weltanschauung den tiefsten Eindruck auf die Jugend machen, aber zugleich den Kampf der strenggläubigen Richtung entschieden hervorrufen. Der letzte verfehlte nicht zu kommen.

Die Gazette de France und der Univers fielen mit großer Heftigkeit über sie her; die erstere griff zu dem alten wohlbekannten Satz — „an diesem Tage hat der Stolz dieses Menschen," rief sie aus, „der wohl den Himmel selbst hätte bewegen können, die Erde erbeben gemacht, und der Gott der moralischen Welt ist gelästert worden von dem Schüler dessen, der sich zum Gotte der materiellen Welt machen will!" (Gaz. v. 18. und 19. Dec.) Man sieht ohne Schwierigkeit, wie dieser Angriff mehr gegen das Denken selbst, als gegen das Resultat desselben gerichtet war. Allein die Zuhörer, versammelt in dem durch alle Revolutionen hindurch wohlbekannten Saale Saint-Jean im Hôtel-de-Ville, nahmen die Rede mit Beifall auf; denn wenn sie auch zu dem Grundsatze Fouriers als Schlußpunkt gelangte, so wehte doch durch ihre kühne und kräftige Haltung der Geist des tiefen und lebendigen Fortschrittes, dem endlichen und wissenschaftlichen System entgegen treibend, ohne sich von den starren Dogmen der Schule absolut fesseln zu lassen. Diese Richtung hat Considérant fortwährend aufrecht erhalten, und sie ist es, die dem höheren und abstracteren Theile der socialen Wissenschaft unter den ernsteren jungen Geistern eine von da an stets wachsende Zahl von Anhängern erwarb. Auf dieses Feld tretend, enthält sie einen Keim, der, zwar noch fern von

seiner wahren Entwicklung, dennoch schon allein im Stande ist, ihr eine Zukunft zu sichern.

Nicht weniger bedeutend ist die zweite Seite, mit der sich die sociale Schule ihrer Zeit zuwendet. Durch die Julirevolution ward nicht bloß der politische Zustand, sondern zugleich das politische Bewußtsein des französischen Volkes nach allen Seiten hin auseinander getrieben. Jeder folgte nur sich selber, und glaubte sich berechtigt, das, was er meinte, nun auch auf jede Weise geltend zu machen. So entstanden die geheimen Verbindungen der Republikaner und Communisten, in den öffentlichen Verhältnissen der sich ewig aufs Neue erzeugende Kampf der Parteien, die bald zu Factionen wurden, und sich offen bekämpften, um sich gegenseitig im Besitze der Gewalt den Rang abzulaufen. Nirgends war Friede, nirgends Sicherheit; über die Parteifragen wurden die wichtigsten Angelegenheiten vernachlässigt, das Wohl des Landes, ja selbst die Ruhe desselben ohne Bedenken aufs Spiel gesetzt. Auf mehren Punkten, wie in Paris, Lyon, Mühlhausen brachen Aufstände aus; und dennoch war nirgends ein Ende des ewigen Streits abzusehen. Da begann denn allmälig die öffentliche Stimmung selbst jene rein politischen Umtriebe zu reagiren, und derselben müde zu werden. Man fing an, keine Revolution mehr zu wollen, und sich nach anderen Aufgaben umzusehen. Das materielle Wohl trat aus dem Hintergrunde hervor, und machte den politischen Bewegungen gegenüber seine Ansprüche geltend. Allein es fehlte Denen, die sich dieser Seite zuwandten, ein Organ, das zugleich ein selbstständiges Leben habe, ein Vertreter des materiellen Bedürfnisses unter den um Republik, Legitimität Constitution und Presse hadernden Parteien. Zu einer solchen Stellung war nun Niemand mehr geschaffen, als die sociale Schule, die von vorne herein das Prinzip anerkannte, daß die Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes die wahre Aufgabe der Zeit sei. Auch hier ist Considérant der Wortführer, zum ersten Male mit bestimmter Opposition gegen alle Liberale wie alle Conservative zugleich auftretend, die nichts Anderes wollen, als die einseitige Regierungsform, und ihre Stelle in derselben. 1836

schrieb er eine energische Broschüre: Débâcle de la politique, in der er entschieden diese Stellung der Schule ausspricht; und seit dieser Zeit hat dieselbe unverrückt den Gedanken im Auge behalten, gegen alles, was rein politisch und Parteisache ist, sich als Gegner zu erklären. Man würde sich daher sehr irren, wenn man den Fourierismus mit der Opposition in eine Kategorie zusammenstellen wollte; ihm ist jede Politik nur dann die wahre, wenn sie als letztes Ziel das Wohl des Volkes anerkennt, und jede Opposition thöricht, die die Staatsgewalt nicht auf diesen bestimmten Punkt hintreibt. Wir werden hierauf noch später zurückkommen.

Auf diese Weise stellen sich uns die beiden Lebenselemente dar, die es der socialen Schule möglich machten, sich ein dauerndes Bestehen zu sichern; denn es giebt wirklich etwas in Frankreich, was sie zu vertreten berufen ist. Considérant hat diese Punkte gefunden, auf denen das allgemeine Bedürfniß sich nach Kritik und System umsah, und von ihnen im Namen Fouriers Besitz genommen. Bedarf es noch der Bemerkung, daß es wohl mehr jenes Bedürfniß als der Inhalt des Fourierismus selbst ist, der ihn aufrecht hält in der intellectuellen Welt Frankreichs? Aber dabei muß man der elastischen Kraft der Schule Gerechtigkeit widerfahren lassen, die weit davon entfernt ist, sich hinter das Dogma ihres Lehrers zu verschanzen; sie erkennt die Möglichkeit des Fortschrittes, die Nothwendigkeit, ihre Prinzipien als Maßstab an die Tageserscheinungen zu legen und sich mit Jedem auf jedem Felde zu messen. So erweitert sie ihren Kreis, indem sie ihr Interesse erweitert, und so trat schon damals an die Stelle des Spottes oder des Hasses einzelner Gegner die Aufmerksamkeit des größeren Publikums.

Dadurch ward denn, nach mancher Anstrengung, die zweite Gründung eines Journals der Schule möglich. Die „Phalange“, Journal de la science sociale“ ward mit dem Jahre 1836 monatlich zwei bis drei Mal herausgegeben, und bestand auf diese Weise bis 1840; in diesem Jahre war die Zahl der Schüler so groß, daß die Phalange nunmehr

mit dem 2. Sept. dreimal wöchentlich, als eigentliches Tageblatt mit der Inschrift erschien:

„Gesellschaftliche Reform ohne Revolution.“, „Organisation der Industrie,“
„Verwirklichung der Ordnung,“ „Gesellschaftung des Kapitals,“
„Der Gerechtigkeit und der Freiheit.“ „Der Arbeit und des Talents.“

Das Journal ist im Allgemeinen publicistischen Inhalts; in seinen leitenden Artikeln enthält es indessen die societären Betrachtungen, die an die Schule erinnern, aus der es hervorgeht. Man ist wohl nicht voreilig, wenn man ihm, so lange es seine Redaction behält, eine Zukunft verspricht, denn es begreift seine Zeit, und hat daher ein kleines, aber gewähltes und festes Publikum, um das sich mehr und mehr die vagen Hoffnungen und Pläne Anderer zu krystallisiren beginnen.

Während so die junge Schule allmälig aus der Vergessenheit sich wieder erhob, ereilte endlich der Tod ihren Stifter. Am 10. Oct. 1837 starb Fourier, 66 Jahr alt. Er war arm, aber die Liebe seiner Schüler wußte ihm bis zu seinem letzten Augenblicke den Besitz von Reichthümern vergessen zu machen. Umgeben von liebender Sorgfalt schloß er die Augen; auf sein Grabmal ließen seine Freunde die Worte setzen, die das Resultat seines Lebens sind:

Les Attractions sont proportionelles aux Déstinées.

La Série distribue les Harmonies.

„Fourier war klein und mager“, sagt Pompéry in seiner „Science sociale“, „aber seine Gesichtszüge zeigten einen schönen Charakter. Er hatte in seinem Blick etwas Tiefes und Bittres, Erhabenes und Unglückliches, und auf seiner Stirn las man das sociale Räthsel, dessen Lösung er so lange mitten unter Gleichgültigkeit und Spottsucht verfolgt hatte.“

Unterdessen hat sich die École sociale zwar langsam, aber sicher auf der angegebenen Basis weiter entwickelt. Die eigenthümliche Kraft des französischen Geistes, sich rasch zu organisiren und durch die Organisation und Centralisation seine wesentlichsten Erfolge zu erringen, hat sich in jener Schule bewährt. Sie hat eine förmliche Propaganda ihrer Ideen

aufgestellt, und diese Propaganda wird mit entschiedener Energie und großen Opfern fortgeführt. Die Phalange hat sehr darunter leiden müssen, daß sie nicht als wirkliches Tageblatt erscheinen konnte; nach manchen Bemühungen gelang es, in der Démocratie pacifique der Schule ein tägliches Organ zu geben (mit dem 1. Aug. 1843), das an die Stelle der Phalange trat. Außerdem publicirt die Schule das Bulletin phalanstérien, von dem bisher drei Nummern erschienen sind, und das die Fortschritte, welche die Schule macht, freilich auch die Opfer, welche ihre Anhänger bringen, verfolgt, und die Propaganda organisirt. Sie hat ferner eine eigene Verlagshandlung errichtet, und fast alle Werke über die Theorie Fouriers, die ihr entschieden huldigen, an sich gezogen.

Allein trotz ihrer durchaus exclusiven Stellung hat sich dennoch schon seit Jahren in ihr eine Veränderung verbreitet, die man früher nicht gehörig gewürdigt hat, und die freilich der großartigen Ereignisse der letzten Zeit bedurfte, um ganz zur Entwicklung zu kommen. Das Hauptsächlichste in dieser neuen Richtung der Schule gehört nun allerdings dem dritten Bande und der Februarrevolution, doch müssen wir schon hier darauf hinweisen.

Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß Fourier in der strengen Verfolgung seines abstrakten Prinzips sich durchaus nicht anders um die bestehenden Verhältnisse gekümmert hat, als um sie ohne Ausnahme zu verwerfen. Gerade das war es, was seiner Lehre die Fähigkeit nahm, eine praktische Bedeutung zu gewinnen. Mochten seine Ideen noch so erhaben sein, seine Schüler mußten erkennen, daß sie sich an die gegebenen Zustände und die Fragen der unmittelbaren Gegenwart wenden mußten, um für die letztere Bedeutung und Beachtung zu finden. Keine Theorie aber kann zur Schule werden, wenn sie nicht eine gegenwärtige Lebensfrage behandelt. Wollten seine Schüler an den starren Lehren des Meisters allein festhalten, ohne aus dem von ihm vorgezeichneten Kreise jemals heraus zu treten, so mußten sie mit Bestimmtheit den Untergang der Schule selber vorhersehen.

Dies nun ward in dem Maße klarer, in welchem die Schule sich mehr dem Journalismus zuwandte. Je mehr sie sich bemühte, ein tägliches Organ um ihrer selbst willen zu gründen, desto mehr mußte sie eine Anwendung ihrer Prinzipien auf die Tagesfragen, die großen wie die kleinen, machen. Schon mit dem Erscheinen der Phalange war dies klar. Und auch hier war es Victor Considérant, der zuerst diese neue Bahn betrat. Wir haben schon die erste Schrift, welche diese neue Richtung begann, angeführt. Die Débâcle de la politique von 1836 sprach es unumwunden aus, daß der ganze gegenwärtige Parteistreit für die höhere Entwicklung des menschlichen Lebens etwas sehr Gleichgültiges sei; daß man erst dann zu einer wahrhaft fruchtbringenden Beschäftigung mit derselben kommen werde, wenn man ein festes Prinzip für die Anwendung der Staatsgewalt auf das Leben des Volkes gefunden habe. Die kleine, bis zur letzten Zeit wenig beachtete Schrift „Théorie du droit de propriété et du droit au travail“ (vom Mai 1839) ging schon weiter; sie sprach freilich aus, daß das Eigenthum bestehen bleiben sollte; allein sie erklärte, so viel wir wissen von allen Fourieristischen Schriften zuerst, daß die gegenwärtige Vertheilung des Besitzes in der Gesellschaft im Widerspruche mit den Forderungen des Proletariats stehe, und daß von dieser Seite eine ernsthafte Gefahr drohe. Sie fordert daher auf, sich diese Gefahr ernstlich zu überlegen, und als das einzige Mittel jenem Widerspruche zu entgehen, den Grundsatz anzuerkennen, daß jeder Mensch eine Sache nur dann „rechtmäßig besitzt, wenn seine Thätigkeit sie erzeugt hat.“ Mit dieser kleinen Schrift tritt Considérant in seinem Namen und in dem seiner Schule schon auf das Gebiet hinüber, das erst die Februarrevolution praktisch betritt; mit Recht hat er sie im Jahre 1848 wieder herausgegeben, und wir werden im folgenden Bande auf sie zurückkommen. Die Bases de la politique positive (von 1844) sind gleichfalls publicistischer Natur; der allgemeine Gedanke Fouriers durchweht diese kleine Schrift, aber es ist keine bloße Darstellung des Systems, sondern eine publicistische Kritik der Politik im Sinne Fouriers. Seit dem Er-

scheinen der Démocratie pacifique aber ist diese publicistische Richtung der Fourieristischen Schule von Tage zu Tage mächtiger geworden. Es ist wahr, daß dieses Blatt zur Opposition gehörte; aber nicht zu der gewöhnlichen Opposition. Es wollte durchaus keinen Ministerwechsel um der Minister willen; es wollte eben so wenig eine demokratische Schilderhebung, und suchte keineswegs alles Glück der Zukunft in einer neuen Verfassung Frankreichs, sondern es wollte vor allen Dingen die Anwendung der Staatsgewalt zur Verbesserung der Lage des Volkes oder genauer zur Herstellung einer neuen, auf der freien, vom Besitze nicht mehr gestörten Entwicklung jeder Individualität beruhenden Gesellschaft. Es wollte aber, und dadurch unterschied es sich wesentlich von allen verwandten Richtungen, diesen Zustand erstlich hervorbringen durch die bloße friedliche Lehre; es wollte mathematisch die Verkehrtheiten der alten Wirthschaft darthun, und durch den ausgerechneten Nutzen die neue möglich machen. Es wollte zweitens die neue Welt natürlich auf der Basis der Fourieristischen Association einführen, und bekämpfte die Verwaltung darum einerseits, weil sie mehr eine politische als eine sociale, andrerseits weil sie keine Fourieristische sei. Aber diese verschiedenen Bemühungen gaben dem Auftreten der Fourieristischen Schule mehr und mehr eine national-ökonomische Haltung; jedoch war dieser Theil ihrer Wirksamkeit wesentlich kritisch. Die Grundlage war und blieb eine revolutionäre; nicht revolutionär gegen die Staatsverfassung, sondern gegen die Gesellschaft und ihre Grundlage. Das reine System Fouriers trat dabei mehr und mehr in den Hintergrund; nur sein großes Prinzip der Association hielt man aufrecht, und dieses Prinzip ward der Berührungspunkt der Schule mit der täglich steigenden socialen Bewegung, die sich mehr und mehr von den einzelnen Erscheinungen des Socialismus und Communismus ablöste und das ganze Volk ergriff. Wie das sich gebildet hat, wird unser dritter Band zeigen; hier wird es genügen, Dasjenige berührt zu haben, was es dem Fourierismus möglich machte, mit dem Jahre 1848 plötzlich und mit so großer Gewalt auf der Seite der socialen Partei,

nicht mehr als eine bloß theoretische Schule, sondern als eine politische Macht aufzutreten. Mit alledem aber war der Weg betreten, der von der Theorie des Meisters in das praktische Leben hinüberführte; auch hier ist die große Aehnlichkeit mit dem St. Simonismus nicht zu verkennen, denn was für diesen die Julirevolution gewesen, das ward für jenen die Revolution des Februar.

Indessen hat in dieser Epoche die Schule, obwohl stark durch die publicistische Thätigkeit in Anspruch genommen, doch auch in der Darstellung des reinen Systems fortgearbeitet. Wir werden in der Bibliographie die Beweise dafür liefern. Es versteht sich, daß man hier nichts Neues fordern kann und wird; was hier geschieht, ist eben nur die wissenschaftliche Propaganda des Fourieristischen Systems, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen.

Dabei möchten wir eine Bemerkung voraussenden. Wir stehen nicht an, das logische Gebäude derselben, so weit möglich aus der verworrenen Weise Fouriers herauszulösen, und vielleicht hie und da selbst die Uebergänge bestimmter zu entwickeln, als der Verfasser es gethan hat. Soll aber das als ein Ganzes erscheinen, was Fourier sich als ein Ganzes gedacht hat, so muß man es uns verzeihen, die Form zu ändern, damit der Inhalt desto klarer hervortrete.

III. Das System Fourier's.

1) Grundlagen desselben.

Was ist Das, was wir mit unsrer Arbeit in den Aufgaben des Tages, mit unsrer Hoffnung in der Zukunft, ja mit unserm Glauben in der Ewigkeit suchen? Jene ewig uns entschwindende, und dennoch ewig aufs Neue vor uns auftauchende Gestalt, deren Züge wir in jedem Wunsche, in jeder That wiederfinden? Ein Wort spricht es aus, und Keiner zweifelt an dem, was es bedeutet, wenn es auch Keiner je ganz gefunden, oder auch nur ganz begriffen hätte. Es ist das Glück. Das

Glück ist das Ziel alles Seienden; alle Zeit hat es als solches anerkannt. Selbst der größte der Kirchenväter, Augustinus, ruft aus: „Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit!“*) und nach ihm sagt Pascal: „Alle Menschen wünschen glücklich zu sein; das gilt ohne Ausnahme. Wie verschiedene Mittel sie auch anwenden, sie streben dennoch nach demselben Ziel. Der Wille thut keinen Schritt, als nur diesem Gedanken entgegen; es ist das Motiv aller Bewegungen des Menschen; selbst Derer, die sich tödten und die sich hängen.“

Ist es aber wahr, daß dieser Trieb nach dem Glück des Lebens das ganze Leben bedingt und bestimmt, und daß es uns innerlich absolut unmöglich ist, uns von ihm loszusagen, so muß in seiner allumfassenden und allbewegenden Kraft mehr liegen, als ein bloßes dunkles Gefühl. Es ist nicht möglich, daß es sich in Nichts auflöse, wenn wir es mit dem Gedanken erfassen und zerlegen wollen. Ja, bildet es die Grundlage und das Ziel der ewig sich im Allgemeinen wie im Einzelnen erneuenden Schöpfung, so muß in diesem Gefühl selbst, wenn wir es aus seiner Unbestimmtheit herauszuheben vermögen, das Grundgesetz des Daseienden gefunden werden können.

Zwei Wege hat der menschliche Geist eingeschlagen, um in seiner Anschauung die Welt zu erkennen. Der eine ist der der Religion, der andre der der Philosophie. Haben beide — oder hat auch nur eine von beiden je das Bedürfniß des Glücks wahrhaft zu durchdringen, seinen tiefsten Inhalt ihm abzugewinnen gesucht? Die Religion kann es nicht ganz zurückweisen — aber was ist ihr ewig wiederholtes Gebot, so wie sie vom Glück der Menschheit reden muß? Sie zeigt ihm das Paradies, sie verspricht ihm eine Seligkeit, an die er glauben soll, weil er doch einmal nicht lassen kann, nach dem Glück zu rufen und zu ringen. Allein kann die Hoffnung auf ein künftiges Leben den Trieb des gegenwärtigen befriedigen? Lerne ich diesen dadurch verstehen, daß ich ihn tödte? Ist er nicht

*) Fourier und seine Schule übersetzen beatus ohne Weiteres mit glücklich.

auch ein Gottgebornes in mir? Die Religion reicht für das Gebiet der Triebe als alleinige Herrscherin nicht aus; ja sie versteht gar nicht Das, was wir Glück nennen. Weniger noch die Philosophie; sie hat Alles zu entwickeln, zu begreifen, zu gestalten gesucht, nur das Glück nicht.

Dennoch ist das Glück zugleich der Kern und die Blüthe unsres Lebens. Was aber kann uns besser die Basis einer würdigen und vollkommenen Weltanschauung bilden, als Das, was sich auf jedem Punkte derselben als der tiefste Grundton alles Erscheinenden zeigt? Die höchste Betrachtung des Daseienden muß von dem höchsten Entwicklungspunkte ausgehen, den es erreichen kann. Nur so bleibt sie hinter ihrer Aufgabe nicht zurück. Dieser aber ist das Glück.

Damit ist denn der Ausgangspunkt des ganzen Systems gegeben; allein in seiner allgemeinsten, noch unaufgelösten Gestalt. Jenes unbestimmte Bild des Glücks hat einen eignen festen Inhalt; dieser muß entwickelt werden, um sich als das Grundgesetz alles Seienden zu zeigen.

Das, was wir Glück nennen, scheint auf den ersten Blick der befriedigte Trieb zu sein. Allein die Befriedigung, die den Trieb völlig aufhebt, und nun zur reinen Ruhe geworden ist, erfüllt nicht ganz die Idee des Glücks; sie erscheint vielmehr als diejenige, die den Trieb noch als Bewußtsein in sich trägt, mithin als die Befriedigung. Die Befriedigung ist der ewig aufs Neue entstehende, ewig aufs Neue sich vollziehende Trieb. Damit erhält sie einen dreifachen Inhalt: den Trieb, sein Ziel, und die Bewegung.

Allein für das Verständniß meiner selbst und meiner Bestimmung oder für das der Welt und ihrer Bewegung ist noch wenig gewonnen, wenn irgend ein Zweifel über die Identität jener persönlichen Momente und den Elementen des Daseins der ganzen Welt besteht. Betrachten wir aber das Daseiende um uns her, was finden wir? Wir finden allenthalben eine Bewegung, ein Arbeiten, ein Drängen und Streben der Kräfte und Elemente. Wir finden allenthalben dieselbe Frage, die in uns selber über die Bewegung unsres eignen Ichs entsteht; wir werden

daher auch allenthalben dasselbe Gesetz des Daseins und des Lebens finden, und Das was wir das Glück nennen, ist mithin nur der Punkt im Leben des Alls, von dem aus der Mensch dies Leben verstehen lernt. So wird die Erkenntniß der eigenen Persönlichkeit zur Grundlage des Verständnisses der Gesetze, auf denen das All beruht.

Nun ist es gesagt, daß wir allenthalben die Bewegung, das Mouvement, finden, wenn auch in den verschiedensten Formen und Zeiten. Indem es nun aber das Wesen derselben ist, Trieb und Befriedigtsein zu vereinen, so würde sie sich widersprechen, wenn ihr Ziel nicht wirklich dasselbe mit Demjenigen wäre, was der Trieb gleichsam als seine Zukunft in sich trägt. Es kann keine Bewegung gedacht werden, die nicht von einem Trieb ausgeht; der Trieb aber kann sich nur seiner eignen Vollziehung entgegen bewegen. Jede Bewegung ist daher selber nur die Vollendung des Triebes; ein Anderes ist nicht denkbar. Daher kann es denn keine Bewegung geben, die nicht wirklich zum Ziele gelangt, ja es ist unmöglich, sich die Bewegung anders zu denken, als den sich verwirklichenden Trieb.

Setze ich nun aber den Trieb als das Bewegende in allen Bewegungen des Alls, so wird ihm alsbald ein anderer Name, ein anderer Begriff zukommen. Denn vom Triebe redet man nur bei dem Lebendigen; das heißt er ist in dem Lebendigen Dasjenige, was auch in dem Nichtlebendigen, nur in anderer Weise, die Bewegung erzeugt. Indem ich mir nun dies die Bewegung Erzeugende als das Allein Gemeinsame denke, entsteht der Begriff der Anziehung oder der Attraction. Die Attraction ist daher das bewegende Prinzip in seinem abstracten Begriff.

In derselben Weise kann ich von der Befriedigung wohl bei Lebendigen, nicht bei Leblosen reden. Dieser hat nicht die Macht, mit Bewußtsein (— es ist zu bemerken, daß Fourier den Begriff des Bewußtseins nicht kennt; wir gebrauchen ihn nur, um seine Vorstellungen klar zu machen —) nach dem Ziele seiner Anziehung zu streben. Seine Bewegung ist ihm gegeben, und da jede Bewegung ihr Ziel hat, auch sein

Ziel. Insofern nun in jeder Bewegung, der bewußten oder lebendigen wie der unbewußten das Ziel ein gegebenes ist, heißt es die Bestimmung des sich Bewegenden (la destinée).

Können wir uns nun die Bewegung selber nicht anders denken, als den sich vollziehenden Trieb, so muß diese Vollendung eines jeden Triebes das allgemeinste Gesetz alles sich Bewegenden, der ganzen Welt des Werdens sein. Es kann keinen Trieb geben, der nicht Bewegung würde, keine Bewegung, die nicht zum Ziele gelangte. Dies allgemeinste Gesetz erfaßt sich daher in dem Satze, daß die Attractionen mit den Bestimmungen in Einklang stehen — und so ergiebt sich der erste Grundsatz Fouriers: „Les attractions sont proportionelles aux destinées."

In diesem Prinzip liegt aber noch ein unentwickelter Begriff. Das, was wir bei dem Menschen die Befriedigung nannten, für die Weltbewegung die Vollendung oder den Einklang, ist in demselben nur noch als reine Bewegung betrachtet. An und für sich aber ist es nicht bloß die reine Bewegung, sondern zugleich auch das Erfülltsein derselben. Giebt nun gleich das obige Prinzip die Idee der Bewegung und den Inhalt derselben als solcher, so ist doch die vollzogene Bewegung, diese zweite Seite, noch nicht aufgelöst.

Diese ist nun ihrem Wesen nach die wirkliche Einheit von Attraction und Bestimmung; als solche erhält sie den Namen der Harmonie. Sie ist die ruhende Bewegung, die Bewegung als Resultat. Indem wir dieselbe als solche betrachten, löst sie sich uns auf in eine Reihe von Resultaten, von einzelnen Punkten, die die Bewegung schrittweise durchwandert, sie erreichend und zum Folgenden fortschreitend. Wenn man nun irgend einen bestimmten Trieb oder eine bestimmte Attraction setzt, so ergiebt dieselbe mit ihrer Bestimmung, als vollendetes Ganze gedacht, eine progressive Reihenordnung, die nichts Andres ist, als die vollzogene Bewegung, oder die wirkliche Harmonie. Der Inhalt der Harmonie ist mithin auf diesem Punkte uns entwickelt;

sie ist die Reihenordnung der Resultate der Bewegung, die Série, und damit ist der zweite Grundsatz Fouriers gewonnen: La Série distribue les Harmonies."

Auf diese Weise gelangen wir durch das Bedürfniß des Glücks hindurch zum Erkennen der Gesetze, nach welchen das All lebt; denn unser inneres Leben ist nichts Anderes, als ein Reflex des Weltlebens. In diesen Gesetzen aber liegen, leicht erkennbar, die beiden Consequenzen, die die Basis der ganzen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft bilden, wie Fourier sie später ausführt; und zugleich die Lösung des großen Räthsels, das bis jetzt noch wie eine ewige Sphinx Jeden, der ihm genaht, vernichtet hat, des Gegensatzes von gut und böse. Denn es folgt aus dem ersten Prinzip, daß jeder Trieb des Menschen die absolute Bestimmung habe, befriedigt zu werden; damit giebt es weder ein Gutes noch ein Böses mehr, denn beides kann doch nur in der Handlung gesucht werden; diese Handlung aber ist Bewegung, der Trieb ist absolut wahr, eben weil er ist, und mithin die Vollendung desselben keine Sünde. Dann aber ergiebt sich zugleich der Grundsatz für die praktische Einrichtung der Gesellschaft aus dem zweiten Prinzip. Es muß die Bewegung derselben harmonisch sein, das ist in der durch Attraction und Bestimmung bedingten Reihenfolge (Série) fortschreiten.

Auf diese Weise ist mithin das Gesetz des Lebens im All gefunden; Alles was ist, ist attraction und destinée. Es ist wahr, der Satz, daß die Anziehung mit der Bestimmung in Einklang steht, ist eine reine Tautologie, denn eine destinée, die nicht mehr die Bestimmung einer Bewegung oder attraction ist, wäre eben keine Bestimmung mehr. Es ist ferner wahr, daß die zweite große Frage, ob sich denn wirklich Alles bewegt und bewegen muß, gar nicht berührt ist. Hier steht die Auffassung Fouriers allerdings tief unter der wahren logischen Philosophie, was sich am deutlichsten bei einem Blick auf Hegels Prinzip ergiebt, nach welchem das Werden ein Begriff, ein an und für sich Nothwendiges für alle Dinge, mithin der absolute Inhalt alles Seins ist. Bei Fourier dagegen

ist die Bewegung eine Thatsache, und jenes Gesetz, das sie regelt, ja selbst der Begriff der Harmonie, ist nur eine tautologische Erklärung dieser Thatsache, die man eigentlich keine Philosophie nennen kann. Doch ist dieser ganze Theil dafür auch das Unwichtigere in dem Systeme, wenn man nur die Thatsache der Bewegung anerkennt. Allein immer bleibt auch sie nut noch ein ganz Abstraktes. Wie komme ich von jenen noch inhaltslosen Vorstellungen von Attraction und Destinée zur Erkenntniß der Dinge, in denen sich Anziehung und Bestimmung, Serie und Harmonie nun verwirklichen?

Auch hier ist Fourier nicht Philosoph genug, um sich von seinen eigenen Gedanken Rechenschaft abzulegen. Man kann indessen seinen Gedankengang leicht verstehen.

Sind jene Begriffe von Serie und Harmonie allgemeine, so setzen sie die innere Gleichartigkeit alles Seienden; denn diese Gleichartigkeit ist die absolute Voraussetzung des Einklangs aller Dinge. Lösen wir dies auf, so erscheint der Satz, daß jedes Ding in jedes andere Ding mit seinem Dasein und seiner Bewegung hineinreicht, und daß wir mithin jedes Ding in allen Dingen reflectirt wieder finden. Dieses innere Harmoniren des Seins aller Dinge in dem Sein jedes einzelnen ist die Analogie. Die Analogie ist daher das Denkgesetz Fouriers. Nichts ist für sich wahr; nur durch die Analogie seines Seins mit dem All ist es Wahrheit. Daher kann erst die ganze Wahrheit für uns das Einzelne wahr machen; zu jedem Punkte geht der Weg durch das All. Aber so wie die Analogie gefunden ist, ist auch das Resultat derselben unumstößlich.

Diese Analogie ist mithin das Gesetz des Erkennens bei Fourier; sie ist bei ihm arm und zufällig, wie sie es ihrem Begriffe nach sein muß. Denn da die Analogie nur den Reflex des Dinges in dem anderen Dinge enthält, so erkennt man durch sie nicht die Dinge selber an sich, sondern nur ein bestimmtes Verhalten derselben. Sie hat viel Anziehendes im Allgemeinen, im Einzelnen oft etwas sehr Ueberraschendes; allein sie ist weder bei Fourier noch sonst ein philosophischer Begriff. Denn in der

That ist sie doch nur die geahnte Einheit in den Dingen; in dem Begriff der Harmonie ist sie schon gesetzt, und mithin logisch wiederum eine Tautologie; sie ist zufällig, wenn die Einheit der Dinge nicht ohne sie gesetzt ist, überflüssig oder etwas Unklares, wenn diese Einheit doch besteht. Sie hat ihren Werth nur darin, daß sie die Nothwendigkeit des Einheitlichen fordert. Diese nun, die höchste Idee, die Einheit der Welt, ist der Unitéisme, das Allen Gemeine, die Gottheit.

Gott kann nicht Eins allein sein; er ist der Gott seiner Welt, und mithin in sich selber die Harmonie einer abstractesten Bewegung. „Die Natur besteht aus drei ewigen Prinzipien," sagt Fourier (Théorie des quatre mouvements, p. 46), „unerschaffen und unzerstörbar: 1) Gott oder der Geist, das thätige oder bewegende Prinzip, 2) die Materie, das leidende und bewegte Prinzip, 3) die Gerechtigkeit oder die Mathematik, das ordnende Prinzip der Bewegung. Um die Harmonie unter diesen drei Prinzipien aufrecht zu halten, muß Gott, indem er die Materie bewegt und ändert, in Uebereinstimmung sein mit dem mathematischen Gesetz (les mathématiques); ohne das wäre er willkürlich in seinen Augen wie in den unsrigen." Man sieht wie unklar er sich über Das ist, was er eigentlich sagen will; er ist nicht im Stande, die Einheit der drei Prinzipien als eine selbstständige Idee in seiner Anschauung zu vollziehen; dennoch kann sein Gedanke nicht zweifelhaft sein. Und hiermit nun auf dem höchsten Punkte des Erkennens angelangt, wendet er sich der wirklichen Welt zu, um sie von seinen gewonnenen Grundsätzen aus zu begreifen und zu gestalten.

Denn bis hierher sind nur noch die allgemeinsten Gesetze in abstracter Gestalt entwickelt. Sie haben nur sich selbst zum Inhalt; die Welt liegt außerhalb ihres Kreises. Schon um zum Begriff der Série zu kommen, mußte eine Bestimmung, irgend eine bestimmte Bewegung angenommen werden, die durch den früheren Gang der Untersuchung nirgends gegeben war. Es ist daher hier der wichtige Schritt in das Reich der

erscheinenden Wirklichkeit zu vollziehen; derjenige, der von je her der ächte Probierstein aller intellectuellen Anschauungen gewesen ist.

Fourier schneidet die Frage kurz ab; mit Einem Satz ist er so sehr mitten in der Welt, daß es ihm unmöglich wird, an Das zu denken, was er übersprungen hat.

„Die universelle Bewegung scheidet sich in vier Hauptzweige: die sociale, die animale, die organische und die materielle.“ Die sociale enthält die Gesetze, nach denen Gott die Ordnung und die Aufeinanderfolge der verschiedenen socialen Mechanismen auf allen bewohnten Erden geregelt hat. Die animale entwickelt diejenigen, nach welchen Gott die Triebe (passions) und die Instinkte allen Wesen vertheilt. Die organische zeigt, wie Gott die Eigenschaften, Formen, Farben &c. ordnete. Die materielle, schon durch die Geometer der neuern Zeit dargestellt, enthält das Gesetz der Gravitation. Man erkennt auch hier leicht die große Unklarheit, die ihn später sogar bewog, zu unterscheiden unter dem Mouvement pivotal — le Social ou Passionel, und den Mouvements cardinaux, als welche er aufführt l'Aromal, l'Instinctuel, l'Organique und le Materiel. Das Ganze hat wenig Werth. Das Verhältniß der Bewegungen unter einander muß nun, nach dem Gesetze des Erkennens, die Analogie sein, die er hier die Hiérarchie des quatre mouvements nennt. Er geht aber nicht darauf ein, sondern erklärt einfach, „daß dieser Gegenstand über die Kräfte der größeren Zahl seiner Leser gehe, und er ihn deshalb lieber fallen lasse.“ Was man dadurch verloren hat, zeigt seine Note zu Seite 46 (ed. 2), wo er die Milchstraße als das Analogon der Ehrbegierde, das Planetensystem als das der Liebe, die Trabanten als das der Paternité (Vaterthum), die Sonnensysteme als das der Freundschaft darstellt; ferner die letztere mit dem Zirkel, die Liebe mit der Ellipse, die Paternité mit der Parabole, und die Ehrbegierde mit der Hyperbole vergleicht. Diese Spielereien, wie wir sie denn ja auch in Deutschland recht wohl kennen, verfolgt er indessen wenig; Cantagrel hat in seiner Schrift: „Le Fou du Palais-Royal“ alle Analogien,

die Fourier gezogen, zusammengestellt *); sie sind im Allgemeinen eben so vage und unbedeutend, wie die obigen.

Indessen hat Fourier jetzt, was er wollte. Die Bestimmung ist in die allgemeine Idee der Bewegung hineingetragen, und die Entwickelung eines positiven Systems möglich geworden. Von jenen Bewegungen nimmt er sich nun als seine bestimmte Aufgabe das Mouvement social heraus: „ich überlasse alle anderen den Gelehrten der verschiedenen Klassen," sagt er, „die sich ein prachtvolles Reich daraus bauen mögen."

Die Darstellung dieses Mouvement social ist nun die ganze praktische Theorie Fouriers, wie wir sie im Folgenden ausführen werden. Was aber das Obige betrifft, so muß man sich hüten, zu glauben, daß er irgendwie eine ähnliche logische Entwickelung seiner eignen Grundidee besitzt. Fast Alles, was wir gesagt haben, liegt unausgebildet in seiner Anschauung. Das macht es doppelt schwer, herauszubringen, wie er sich eigentlich den Zusammenhang von seinem Gott und seiner Welt gedacht hat, und zwingt uns vielleicht weiter zu gehen, als er gekommen ist.

Zweierlei dürfte hier nicht uninteressant zu bemerken sein. Erstlich mangelt der ganzen Betrachtungsweise Fouriers der eigentliche Eckstein der deutschen Philosophie, das Ding. Die Frage nach dem Dinge liegt aber dem ganzen französischen Bewußtsein so fern, daß Niemand diesen Mangel — vielleicht den gründlichsten im ganzen System — ihm nachgewiesen hat; und ehe Frankreich nicht zu diesem Punkte gelangt, wird ihm die wahre Wissenschaft wohl verschlossen bleiben. Dann ist es merkwürdig, wie in zwei ganz verschiedenen Völkern zu derselben Zeit, vollkommen unabhängig von einander, der gewaltige Gedanke der Analogie als Gesetz der Anschauung einen Vertreter findet. — Es ist doch wohl wahr, daß keine Zeit einem Volke allein angehört. —

*) Zweite Ausgabe p. 171 u. 251—257.

2. Die Lehre von den Trieben.

Es ist kein Zweifel, daß in der menschlichen Gemeinschaft eine beständige Bewegung herrscht, die von allen anderen Bewegungen wesentlich verschieden ist. Es ist nicht minder gewiß, daß diese Bewegung eine gewisse Gemeinschaft hat; daß man sie als ein Einheitliches auffassen muß. Mag man unter jenem Mouvement social sich denken, was man will, immer wird man etwas in ihm finden, was über die Willkür des Einzelnen hinausgehend, alle Einzelnen verbindet.

Ist das nun der Fall, so hat diese Bewegung ihre attraction, ihren Trieb, und sie hat gleichfalls ihr Ziel, ihre destinée. Indem nun aber überhaupt die attraction proportionelle aux destinées sind, so folgt, daß die attractions sociales im Einklang mit der destinée sociale stehen müssen. Das allgemeine für alle Bewegung gültige Gesetz, das, wie gezeigt, die Grundlage der Theorie Fouriers bildet, findet daher seine wichtigste Anwendung auf die Bewegung der menschlichen Gesellschaft. Das Grundgesetz für das Leben der menschlichen Gesellschaft ist, wenn auch nur in seiner abstractesten Gestalt gefunden. Die Menschheit hat eine gesellschaftliche Bestimmung, die in der Befriedigung aller Triebe der Menschen besteht, und zwar eben darin, weil sie diese Triebe besitzt.

Fourier giebt dafür einen eigenthümlichen Beweis. Wenn überall das Grundgesetz der Harmonie zwischen attraction und destinée feststeht, so kann es keine Frage sein, daß Gott selber die Anwendung dieses Gesetzes auf die Menschheit hat wollen müssen. Indem er die Menschheit schuf, und ihr Triebe gab, hat er mit diesen Trieben zugleich auch die Erfüllung derselben, die destinée sociale aufstellen müssen. Er hat wissen müssen, was er mit diesen Trieben wollte, er hat klar erkennen müssen, welches die Bestimmung der Menschen sei. Es ist mithin kein Zweifel, daß die Menschheit nach einem göttlichen Gesetze ihrer Bestimmung entgegen geht; Gott muß einen „Code social“ haben, nach dem er mit

der Menschheit verfährt, und dieser muß den Menschen klar werden, damit sie darnach leben können. Fourier beweist dies; er zeigt die „Absurdités sans nombre ou serait tombé Dieu, s'il eut manqué à la composition et révélation d'un code social attractionnel et unitaire.“ (Unité univ. II. Ch. XI. p. 258 ff.) All die „unglaublichen Dummheiten“, die Gott begangen haben würde, wenn er „dieses Gesetzbuch vernachlässigt hätte“, reduciren sich indeß bei genauerer Betrachtung auf den einfachen, tautologischen Satz Fouriers, daß es eine destinée sociale giebt, weil es attractions sociales giebt, und daß mit den letzteren die erstere gegeben sein muß. An diesen Satz knüpft sich das Folgende.

Wenn nämlich diese so viel gesuchte Bestimmung der Menschheit gegeben ist, so kann sie nach dem obigen Gesetze nur erkannt werden in Demjenigen, was nach ihr strebt. Das aber sind die menschlichen Triebe, die attractions, die bei dem Menschen die passions, Leidenschaften heißen. Die Kenntniß der menschlichen Triebe ist dennoch die absolute Voraussetzung für die Kenntniß der menschlichen Bestimmung.

Allein diese Triebe selber können nicht zufällig, ungeordnet neben einander stehen. Sollen sie die Bestimmung verwirklichen, so müssen sie, weil die Bestimmung als wirklich, concret gedachte, Harmonie ist, selber eine Harmonie sein. Und sind sie Harmonie, so muß diese Harmonie durch die Serie in ihnen gesetzt sein, denn es ist Gesetz, daß die Serie die Harmonie vertheilt.

Welches also sind die menschlichen Triebe oder die passions, und wie entsteht unter ihnen die Harmonie durch die Serie?

Dies ist der Ausgangspunkt der ganzen praktischen socialen Theorie. Auf die Bestimmung der Triebe kommt Alles an; denn jeder wirkliche Trieb muß sich vollziehen; einmal als daseiend anerkannt, ist seine Berechtigung unendlich. Die Wahrheit der socialen Gestaltung der Welt beruht mithin darauf, daß sie eben durch diese Triebe auf der einen Seite hervorgerufen ist, auf der andern ihre Verwirklichung möglich macht.

So ist die richtige Auffassung derselben die Bedingung der ganzen folgenden Wissenschaft.

Es ist nicht zu leugnen, daß Fouriers ganze Theorie von den Trieben im höchsten Grade eigenthümlich ist, und Alles, was bisher in dieser Richtung im Gebiete der Psychologie geschehen ist, bei Weitem an Tiefe und Wahrheit übertrifft. Sein Grundgedanke der Analogie ist hier von dem größten Einflusse, von größerem vielleicht, als die Selbstständigkeit der Untersuchung hätte erlauben sollen. Indessen erkennt er, daß er den ganzen Menschen in ihr entwickeln muß, um zu der Idee der Bestimmung der ganzen Menschheit zu gelangen.

Der Mensch ist da auf dreifache Weise. Zuerst für sich, dann für Andere, endlich als Theil der Menschheit. Darnach ergeben sich die drei Grundabtheilungen der Triebe. Sie haben drei Ziele für ihre Bewegung, den Luxus, die Gruppe und die Serie.

Unter Luxus, luxe luxisme, versteht Fourier im Allgemeinen die Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses; er ist Luxe interne oder externe. Der Luxe interne ist das unmittelbar persönliche Bedürfniß, der Luxe externe der Besitz der Mittel zu Befriedigung desselben; daher umfaßt die Idee der Gesundheit jenen, die Idee des Reichthums diesen. Beide aber sind nur die Vermittlung, durch welche der Trieb zu seiner Bestimmung gelangt. Dieser Trieb zum Luxus, oder zur Vollendung der abstract einzelnen Persönlichkeit, löst sich auf in fünf einzelne Triebe, die nichts Anderes sind als die fünf Sinne, deren jeder nach seinem Genuß strebt. — Die Gruppe ist die Unterabtheilung der Serie; ihre Erscheinung bildet in der socialen Welt die kleinen gesellschaftlichen Körper, die durch den, zur Gruppirung strebenden Trieb hervorgerufen werden. Dieser Trieb enthält vier bestimmtere, die Freundschaft, die Liebe, den Ehrgeiz und den Familismus (verwandtschaftliches Band). — Ueber diesen aber schweben als passions rectrices, die drei die Serie bildenden Triebe, deren Bestimmung Fourier durchaus eigenthümlich ist. Er nennt sie die cabaliste, papillonne und com-

posite. Die passion cabaliste ist das die Einheit aufhebende Prinzip; der Trieb, der unsre Kraft wie unsre Liebe aus dem gleichmäßigen Zusammenleben mit ganzen Reihen von Verhältnissen, Gegenständen und Wünschen herausreißt und sie auf Ein bestimmtes Ziel hinwendet, das wir alsdann mit Eifer verfolgen und erreichen. Niemand wird leugnen, daß uns ein solches Bedürfniß der Einseitigkeit oft und mächtig ergreift und fortzieht; es ist aber nothwendig, weil wir sonst in einer unwahren Ruhe leicht die Vollendung erreicht zu haben glauben könnten, wo doch nur eine gleichmäßige Unvollkommenheit aller Entwickelung da ist. Wären wir aber diesem Triebe der Einseitigkeit in der Arbeit, der Liebe oder dem Genuß allein überlassen, so würden wir wiederum nicht die durch ihn verlorene Gleichheit der Ausbildung erreichen; wir müssen irgend wann und wie von dem betretenen Wege wieder umkehren, um uns auch Anderem zuzuwenden und die gestörte Harmonie wiederum möglich zu machen. Dazu treibt uns die passion papillonne oder alternante, das Bedürfniß der Veränderung. Die papillonne zieht uns von Einem zum Andern, von einer Gruppe, einer Person, einer Arbeit, ja einem Genuß zu einem zweiten und dritten; wenn die cabaliste die Bewegung in gerader Linie ist, so ist die alternante die in der Wellenform, lebendig, reizend, die Idee des Wechsels.

Jetzt aber mangelt der dritte Trieb. Einseitigkeit und Wechsel sind nothwendig für den Fortschritt wie für den Genuß, aber Beide als solche können nicht die Vollendung hervorrufen. Diese will das mächtige Zusammentreffen all unsres geistigen und materiellen Reichthums, all unsrer Kraft; was wir sind, lernen wir erst durch das, was wir vermögen, und das erfahren wir nur durch die gewaltige Richtung unsrer verschiedensten Triebe auf Einen Punkt, nach dem sich alle zugleich hindrängen. Ohne einen solchen Drang nach der Einheit unsres bis dahin zerrissenen und friedlosen Lebens wäre die höchste Vollendung dennoch unmöglich; diesen Trieb aber giebt es, und er ist es, den Fourier die passion composite nennt, die in vereinzelter Erscheinung, wo sie sich Einer

bestimmten That zuwendet, der **Enthusiasmus** ist. Die höchste Verwirklichung aller Bestimmungen, die Ahnung einer Welt, in der jeder Trieb seine vollendete Befriedigung, jede Befriedigung das Bewußtsein ihres lebendigen Triebes wiederfindet, ist die Harmonie des ganzen inneren und äußeren Menschen mit sich und der Welt, der **Unitéisme**.

Das ist das Bild der Triebe, in die sich die Idee des Menschen auflöst. Es stellt sich dar in folgender Ordnung:

Gesicht Gehör Geruch Geschmack Gefühl	Triebe des **Luxus**, des innern wie des äußern. (Sensuell.)	Uniteismus.
Freundschaft Liebe Ehrgeiz Familie	Triebe der Gruppe. (Affectiv.)	
Papillonne Cabaliste Composite	Triebe der Serie. (Distributiv.)	

Außer diesen Trieben giebt es keine anderen; was sonst noch als selbstständiger Trieb erscheint, ist nur eine Vereinigung mehrerer der so eben dargestellten. Der Uniteismus ist das **religiöse** Gefühl, das Zusammenklingen aller einzelnen Triebe, wie das Weiße die einheitliche Farbe Aller ist. Und wie es unendlich viele Nüancen der Farben giebt, so giebt es auch unendlich viele verschiedene Gefühle und Triebe. Aber der wahren Triebe sind nur zwölf, von denen sieben die höheren ausmachen, wie es in der Tonleiter sieben Grundtöne, im Prisma sieben Farben giebt. Die fünf sensuellen aber schieben sich allenthalben ein, und bilden in ihrem Zusammenhange mit dem geistigen, wie mit der Freundschaft, der Liebe rc., zusammen die zwölf Töne des Accords. Auf diese Weise ist endlich die große Idee des tiefsinnigsten griechischen Philosophen verwirklicht.

Schon vor dreitausend Jahren rief Pythagoras aus: „Die Harmonie der Welt und die der Musik sind nicht verschieden!“ Aber erst Fourier hat bewiesen, was Pythagoras ahnte. — Der Gedanke, den Menschen in seine Triebe zu zerlegen, ist nicht neu; aber es giebt wohl keine geistreichere Auffassung dieses Problems, als die so eben dargestellte. Wie hoch Fourier hier über dem Gewöhnlichen steht, mag ein Blick auf einen der ersten Denker Frankreichs lehren. Bossuet, dessen Name wohlbekannt ist, giebt in seiner „Connaissance de Dieu et de soi-même“ folgende Tafel derselben: Die Liebe oder der Trieb, sich mit irgend einem Gegenstande zu vereinen, Nahrung oder Anderem, — Haß — Zuneigung (désir) — Abneigung — Freude — Traurigkeit. Ferner die Kühnheit oder der Muth — die Furcht — die Hoffnung — die Verzweiflung — der Zorn. „Die sechs ersten Begierden, die bei ihrem Gegenstande nur die Gegenwart oder die Entfernung desselben wollen, werden von den alten Philosophen auf den Appetit zurückgeführt, den sie concupiscible nennen (wo die Zuneigung vorherrscht); die letzten fünf, die die Gegenwart oder die Entfernung des Gegenstandes schwerer erträglich machen, beziehen sie auf den Appetit, den sie irascible nennen (das heißt: wo der Zorn vorherrscht).“ — Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, wie viel bedeutender die Auffassung Fouriers ist, als diese resultatlosen Ansichten.

Man hat deshalb auch von dieser Lehre von den Trieben, wie sie Fourier aufstellt, viel Aufhebens gemacht, und sie so hoch angeschlagen, daß wir, ehe wir weiter gehen, doch einen Blick auf dieselbe werfen müssen. Es ist eine alte allgemeine Bemerkung, daß keine Eintheilung des Menschen nach Trieben jemals hat genügen können. Der Grund davon liegt in dem Widerspruch, den jener Gedanke von vorne herein in sich trägt: der Trieb ist seinem Wesen nach ein noch Unbestimmtes, das nur seiner Möglichkeit nach da ist. So wie man sich ihn als daseiend denkt, ist er schon nicht mehr Trieb, sondern als erfüllt gesetzt. Wir können keinen bestimmten Trieb setzen, ohne das ihn Bestimmende hinzu

zu denken. Der reine Trieb ist mithin nichts Anderes als die Bewegung. Die Idee, den Menschen in verschiedene Triebe als absolute Seiten seines reinen inneren Daseins zerlegen zu wollen, begeht daher ewig aufs Neue den unauflöslichen Widerspruch, sich den abstracten Menschen zur Anschauung bringen zu wollen, und dennoch, eben um die Verschiedenheit der Triebe setzen zu können, sogleich denselben in seinem Verhalten zur äußeren Welt auffassen zu müssen. Sie ist daher an sich falsch, und keine wahre Wissenschaft würde sich bei diesem Anfang beruhigen können. Fouriers Vorschlag ist mithin geistreich, aber dialektisch unmöglich, so gut wie jeder andere ähnliche Versuch.

Denn schließlich steht, so hingestellt, seine ganze Theorie von den Trieben in absolutem Widerspruch mit seinem Welt-Grundgesetz, daß die Serie die Harmonie vertheilt. Diese Harmonie soll doch entschieden auch für den inneren Menschen gelten; nun besteht sie aber darin, daß sich in jeder gegebenen Reihe ein Mittelpunkt und die beiden Ausgangspunkte finden, die durch jenen ein harmonisches Gleichgewicht erhalten. Wo ist nun dieser Angelpunkt oder, wie Fourier ihn nennt, der Pivot, für die Serie der Triebe? Hier ist er eben so wenig zu finden, wie in der musikalischen Gamme. Es ist aber nur ein Nebeneinander des Verschiedenen, das man dadurch noch nicht zu einer „harmonischen Serie" macht, daß man zuletzt sagt, der Unitéisme — der übrigens wohl schwerlich von der Composite zu trennen sein dürfte, so lange man ihn als Trieb ansieht — umfasse Alles. Aber zu dem Bewußtsein dieses Widerspruchs ist weder Fourier noch seine Schule gekommen. Daher fällt es ihnen denn auch nicht ein, daß eben durch jene so hoch gepriesene Lehre von den Trieben die ganze Idee der Analogie unmöglich wird. Denn indem die zu erkennende Welt sich in lauter harmonischen Serien darstellt, der innere Mensch aber als eine Menge von Trieben ohne harmonisches Dasein an und für sich erscheint, so sind Welt und Menschen ja eben nicht analog. Damit wird denn die ganze Idee der Arbeit selber, wie Fourier sie sich denkt, eigentlich gleichfalls unmöglich;

er muß einen gewaltsamen Sprung machen, um zu ihr zu gelangen, und diesen werden wir unten genauer bezeichnen. —

Man könnte leicht hierzu eine Reihe einzelner Einwendungen hinzufügen, die uns aber zu weit führen würden. Es ist indessen klar, daß auf diesem Wege die letzte Begründung einer Theorie nie gefunden werden kann. Das dialektische Bewußtsein mangelt dieser Anschauung gänzlich, und ohne diese Grundbedingung gelangt man nie zu Widersprüchen und Unklarheiten. Wir können daher die Fourier'sche Darstellung nur einen, allerdings sehr geistreichen Versuch nennen, sich mit dem inneren Leben des Menschen abzufinden. Wäre es wirklich mehr, so hätte er doch wahrlich wohl auch zu dem Triebe gelangen müssen, dem er unbewußt sein ganzes Leben hindurch folgte, und dem wir doch unter jener Triebenleiter keinen Platz angewiesen finden, dem allgewaltigen Drange des Erkennens. Aber der Herrscher, dem er diente, war größer wie er; er folgte ihm, und glaubte sich selber allein zu bestimmen. Dennoch beginnt die wahre Philosophie gerade erst auf dem Punkte, wo das Denken sich selbst zu seinem Gegenstande macht; von diesem Punkte aber ahnt freilich Fourier nichts. —

Jetzt indessen steht er vor der Frage, auf welche Weise denn nun diesem Accord der Triebe im wirklichen Leben sein Dasein geboten werden könne, in dem sie sich frei entwickeln und vollenden; denn dieses ist die praktische Aufgabe der ganzen Wissenschaft. Der Boden, auf dem sie gedeihen sollen, ist ein zweifacher; die Natur und die Gesellschaft. Es muß, soll anders nicht die Welt mit sich selbst im Widerspruche stehen, Beides wesentlich seine Bestimmung nur in der Befriedigung jener Triebe haben; von ihnen aus ist demnach die Wissenschaft der Natur und die der Gesellschaft zu erreichen.

Um dahin zu gelangen, muß uns jedoch erst ein Punkt gelöst sein. Daß die höchste Harmonie von Natur und Menschenleben noch nicht da ist, bedarf keines Beweises: welches aber ist das unmittelbare Hinderniß, an dem sich täglich und stündlich der Drang nach Befriedigung vergeblich

bricht? Kein anderes, als der Mangel des Besitzes der Mittel, der Mangel des Reichthums. Denn an Trieben sind wir Alle gleich reich; Armuth giebt es nur in der Sphäre der menschlichen Entwickelung. Was aber ist es, das die Menschen zu Betrug und Hartherzigkeit treibt, das den Denker zwingt, sich von der edelsten Aufgabe loszureißen, und den Arbeiter bis mitten an seinen freudelosen Heerd verfolgt, Unfrieden und Haß säend? Ist es etwas Anderes als eben der Mangel an Dem, was wir wünschen, ja dessen wir bedürfen? Man gebe Jedem, was er zu verlangen nun einmal nicht lassen kann — werden sich da noch Elend und Klagen, Kleinlichkeit und Verdrossenheit auf jedem Schritte finden, den wir in das Leben der Gesellschaft hineinthun? Diejenigen, die den Reichthum nicht achten, beweisen nur, daß sie den Mangel nicht kennen. „So entsteht," sagt er (Théorie d. q. m. p. 101), „ein Schluß, der nur eine Redensart zu sein scheint, und der dennoch auf das Strengste sich beweist. Das wesentlichste Erforderniß für den Triumph der Wahrheit ist die Liebe des Reichthums," denn „der Reichthum ist die erste Quelle des Glücks" (Grand Traité T. I. p. 127), und es ist unumstößlich gewiß, „daß die erste aller Freiheiten die materielle ist!"

— Den Vortheil hat durch Fourier Frankreich vor uns voraus, daß es nicht bloß factisch dem Materialismus huldigt, sondern ehrlich gesteht, daß er am Ende doch wohl die Hauptsache sei, und ihn, weil er nun einmal da ist, als eine innere Wahrheit zu verstehen sucht. Wo man ihn mit Worten befeindet, mit der That aber aufrecht hält, da ist ein Widerspruch im Leben des Volkes. Welchen Weg Deutschland einschlagen wird, ihn zu überwinden, muß die Zukunft lehren. —

Hiermit indessen hat nun Fouriers Theorie im thatsächlichen Leben der Welt und der Menschen ihre bestimmte Aufgabe gefunden. Es muß der Reichthum vermehrt und verallgemeinert werden. Mit diesem Satze wendet er sich zuerst der Natur, dann dem gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft zu, und so entsteht ihm seine wunderliche Kosmogonie und

seine in vielfacher Hinsicht vortreffliche Kritik der heutigen Civilisation, die wir nun kurz darstellen wollen.

3. Die Kosmogonie Fouriers.

Sind unsre Triebe unendlich berechtigt, und ist die absolute Bedingung ihrer Befriedigung das Dasein der materiellen Mittel auf der Erde, so muß diese nothwendig in sich selber die Bestimmung tragen, durch ihre producirende Kraft uns alles Das bieten zu können, was wir hoffen und wünschen. Die Erde ist ein selbstständiges Wesen und hat ihre eigne Geschichte; aber diese Geschichte kann keinen anderen Ausgangspunkt haben, als den der Beglückung der Menschheit, denn nur so ist die Harmonie zwischen ihr und der letzteren möglich, und es ist als absolutes Gesetz alles Seienden die Analogie aller Bewegung gefunden worden. Wir erkennen zwar nur Eine, aber indem wir diese recht verstehen lernen, begreifen wir sogleich das Dasein und die Bestimmung aller anderen. In ihrem gegenwärtigen Zustand aber ist es der Erde unmöglich, den Menschen ein vollkommenes und glückliches Leben zu bereiten. Wir sehen einen großen Theil derselben unbewohnt und unbewohnbar, wir sehen im Reiche der Materie wie in der organischen Welt noch immer vernichtende Kräfte und abschreckende Gestaltungen, die keinen Nutzen gewähren, sondern nur die Einheit und den Frieden zerstören. Es darf uns das nicht wundern; denn es ist ja der ewige Grundsatz: daß die drei Bewegungen mit der vierten, der socialen, in Einklang stehen müssen. Wie weit aber ist die letztere noch von der wahren Harmonie entfernt? Muß nicht die materielle wie die organische und animale Natur gleichfalls Ungethüme gebären, wenn die sociale noch so manche furchtbare Widersprüche enthält? Aber entmuthigen darf uns das nicht, denn wir sind, so wie der Erdball selbst, mitten im kräftigen Fortschritt, und im Stande, das schöne Ziel zu erkennen, das wir erreichen werden. Die Welt hat, nach Fouriers Berechnung, eine Dauer von 80,000 Jahren; mithin sind wir noch kaum über die erste Kindheit hinaus, und die Existenz der Erde ist wie die des

Kindes noch gebrechlich, unverständig und mangelhaft. Gott hat die Welt bis jetzt nur einmal erschaffen; aber andere Schöpfungen sind noch aufbehalten; ihre Zahl geht bis zur achtzehnten. Jede Schöpfung geschieht durch die Vermischung des nördlichen und südlichen Fluidums; bis jetzt hat es nur noch eine solche Schöpfung gegeben, aber schon ist die Erde heftig bewegt von dem Bedürfniß, eine neue zu vollziehen, wie es die immer häufiger werdenden Nordlichter beweisen. Wenn diese vor sich geht, wird der ganze Zustand der Erdoberfläche die Veränderung erfahren, deren sie so nothwendig bedarf, um den Menschen einen angenehmen Aufenthalt zu bereiten. Zuerst wird um den Nordpol sich eine Lichtkrone bilden, die Leben und Wärme über die kalten Länder der drei nördlichen Erdtheile verbreitet, analog den Ringen des Saturns, die, wie beiläufig Fourier meint, allmälig wohl verschwinden müssen, weil man ihren Nutzen nicht recht einsieht. Dann wird die Erde bewohnbar sein bis zu ihrem äußersten Ende, Orangen werden in Sibirien blühen, das Eis wird aufthauen, und erstaunte Seehunde werden Segel auf den Wellen einherziehen sehen, die bis jetzt nur die furchtbaren Eisfelder Spitzbergens tragen. Das Meerwasser aber, dies unfreundliche, ungenießbare Element kann unmöglich in seinem gegenwärtigen uncultivirten Zustande bleiben; alsbald wird sich ein Strahl des neuen Lichts in dasselbe stürzen und es zersetzen in eine Flüssigkeit, die noch lieblicher sein wird, wie gegenwärtig die Limonade; diese neuen Meereswellen werden durch die plötzliche Veränderung alle jene üblen und gefährlichen Seethiere tödten, die jetzt vom Raube leben, den Hai, das Krokodill, den Wallfisch; an ihrer Stelle erscheinen neue Gebilde, die, weil sie doch nicht müßig sein können, den Menschen die Schiffe durch die friedlichen Gewässer ziehen. Die nützlichen Fische aber, wie der Häring, der Lachs, der Karpfen, werden jene Reagenz überleben und im neuen Meere bedeutend an Größe und Schönheit gewinnen. Dabei wird ferner der Vortheil entstehen, daß die heißen Klimata ihre vernichtende Glut verlieren, und die harmonische Temperatur allenthalben herrscht — was sehr schwer zu begreifen ist. In dieser

neuen Weltbildung werden Schöpfungen im Gebiete der organischen und animalischen Natur entstehen, von denen wir noch gar keine Vorstellung haben; alle aber werden nur da sein, um dem Genuß des Menschen in Fülle und mit ewig frischem Reiz zu dienen. Der Südpol wird nie jene befruchtende Lichtkrone haben; indessen hat sich Fourier später dazu verstanden, sie ihm zu versprechen (Th. d. q. m. p. 68). Dies Alles wird beginnen, wann die Erde die Lage ihrer Axe umdreht, die sehr fehlerhaft ist; die Zeit kann nicht mehr weit sein, und dann wird Friede und Freude die Fülle herrschen.

Es liegt etwas sehr Ernstes in der stets sich wiederholenden Erscheinung, daß die Anschauungen des Menschen in Wahnsinn oder Lächerlichkeit überschlagen, so wie sie den Inhalt der Zukunft uns zu enthüllen versuchen. Hier ist eine Schranke, die Keiner ungestraft übertritt; wer den Schleier lüftet, darf glücklich genannt werden, wenn er nichts verliert als die Besinnung.

Fourier vermochte es, sich von jener Thorheit wieder loszureißen. Er erkannte, daß es nicht Dieses sei, was uns zur wahren Lebensaufgabe geworden ist; und unter allen seinen geistigen Thaten ist diese Befreiung von der gehaltlosen Kosmogonie vielleicht die kräftigste. Als man mit Spott über ihn herfiel, und der Hohn selbst ungerecht gegen das Wahre ward, was er aufgestellt, schrieb er in seinen spätern Jahren: „Aber was gehen diese Nebensachen die Hauptsache an, die Kunst, die combinirte Industrie zu organisiren, woraus das dreifache Product entstehen muß, die guten Sitten, die Harmonie der drei Klassen, der reichen, der mittleren und der armen, das Vergessen des Haders der Parteien, das Aufhören der Pest, der Revolutionen, der Staatsarmuth, und die allgemeine Einheit?“

„Wunderbarer Despotismus, alle Productionen eines Schriftstellers zu verdammen, weil einige mangelhaft sind! Newton hat Träumereien über die Apokalypse geschrieben; er hat versucht zu beweisen, daß der Papst der Antichrist sei. Gewiß, das sind wissenschaftliche Thorheiten;

aber seine Theorien über die Anziehung und die Lichtstrahlen sind darum nicht weniger gut und anerkannt. Bei der Beurtheilung jedes Gelehrten oder Künstlers trennt man das gute Gold von dem falschen. Warum bin ich der Einzige, bei dem die Kritik nicht dieser Regel folgen will?"

Es ist nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß Fourier hier wenigstens vollkommen Recht hat. Selbst Reybaud, der kein Verehrer seiner Theorie ist, ruft aus: „Wenn Jemand sich selbst so verurtheilt, so bleibt nichts zu sagen übrig: Man zielt nicht auf eine Brust, die sich entblößt." —

4. Die Philosophie der Geschichte und die Kritik der heutigen Civilisation.

Wenn Fourier in seiner Kosmogonie die Erde als für sich seiend betrachtet, und der Natur ihre selbstständige Geschichte zuschreiben möchte, so bleibt ihm nun noch die Menschheit, als ein Collectivwesen aufgefaßt, übrig, deren Zustände nicht weniger wie die der Natur über den Zufall erhaben sind, und dem Gedanken durch das Alles beherrschende Gesetz der sich verwirklichenden Begierden bestimmt erscheinen müssen.

Fourier ist in seiner Philosophie der Geschichte minder kühn wie in seiner Naturbetrachtung; hier banden ihn bestimmte Data, und das Bewußtsein, daß Jeder auf diesem Gebiete zu einer eignen Meinung berechtigt sei. Dennoch ist sein philosophisch-geschichtliches System höchst interessant; er hat seinen ganz eigenthümlichen Standpunkt fest im Auge behalten, und ihn durch alle Phasen der Entwickelung hindurch geführt; ein neuer Beweis für den unerschöpflichen Reichthum des Lebens unsres Geschlechts, das keiner Ansicht seine Unterstützung zu versagen braucht.

Das Leben der Menschheit, als Ganzes gedacht, geht gleichen Schritt mit dem Leben der Erde. Es dauert daher wie jenes ungefähr 80,000 Jahre und theilt sich in 32 kleinere Perioden, die in vier große zerfallen. Die ersten 5000 Jahre gehören der Kindheit, aber der vorwärts schreitenden; die zweite Hauptperiode von 35000 Jahren beginnt mit dem

Entstehen der nördlichen Lichtkrone, und enthält die Zeit des aufsteigenden Glücks; die dritte, eben so lang, die des untergehenden; zwischen beiden liegen ungefähr 8000 Jahre der Vollendung. Endlich schließt sich das Leben der Welt mit 5000 Jahren des Alters, in denen sich alle Erscheinungen der Kindheit wiederholen; aber die Lichtkrone ist erloschen, und mit dem 32. Abschnitt stürzt sich die Erde über und stirbt; das Chaos tritt ein, und löst sie wieder in den Sternennebel der Milchstraße auf.

Uns jedoch, die wir noch in der Kindheit des Erdenlebens stehen, kommt es darauf an, eben diese Kindheit genauer kennen zu lernen. Die derselben bestimmten 5000 Jahre, oder die Geschichte der Menschheit, zerfallen in 7 Perioden. Den Maßstab für die Bestimmung der Epochen giebt die Vergleichung der Summe der öffentlichen Leiden mit der der öffentlichen Genüsse. Darnach stellt sich die Geschichte unter folgenden Perioden dar:

1) Die paradiesische Urzeit, der Edenismus. Die Menschen leben friedlich im Ueberfluß, denn es ist noch die Production nicht erforderlich, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist die Zeit der Séries confuses, und wird von Fourier der „Schatten des Glücks" genannt.

2) Die Wildheit — Sauvagerie. Kampf und Unfrieden durch Mißverhältniß der Bedingungen der Existenz zu der Zahl der Existirenden.

3) Das Patriarchenthum — Patriarchat. Erste Versuche der Gesellschaftung, aber nur gruppenweise, in der die Despotie des Familienvaters herrscht.

4) Die Barbarei — Barbarie. Kampf der Familien untereinander; Unterwerfung des Menschen unter die Willkür. — Bis zum Ende der Barbarei geht der erste Hauptabschnitt dieser Menschheitsperiode, als die Zeit des „Rückschritts" bezeichnet. Jetzt beginnt der zweite, die Zeit des „Aufschwungs." —

5) Die Civilisation — der gegenwärtige Zustand.

6) Die Zeit der Gewährschaftung — Garantisme; ein Zustand, in dem die Association theilweise zur Verwirklichung kommt, und die Interessen durch gegenseitige Bürgschaften aufrecht gehalten werden.

7) Einfache Gesellschaftung; der Uebergang zu der zweiten großen Hauptperiode. Diese Periode ist die Zeit der „Séries ébauchées“, und das „Morgenroth des Glücks.“ —

Nach dieser letzten Entwickelung folgt nun „der Sprung aus dem Chaos in die Harmonie“, und jetzt folgen die beiden 35,000 jährigen Hauptperioden *).

Wir wollen uns nun nicht bei seiner Darstellung aller dieser einzelnen Perioden aufhalten; im Wesentlichen ist mehr die Tendenz, als die wirkliche Ausführung etwas Eignes zu nennen. Es genüge zu bemerken, daß er zugiebt, man werde selten oder nie den bestimmten Charakter einer Periode in irgend einem geschichtlichen Zeitraume rein abgeprägt finden; ja man muß im Gegentheil anerkennen, daß zugleich bei den verschiedensten Völkern die verschiedensten Epochen zu vollkommener Erscheinung gelangen, wie gegenwärtig uns die Europäer, Chinesen, Südseeinsulaner 2c. beweisen.

Das Wichtigere jedoch ist die Betrachtung der heutigen Civilisation, eines Zustandes, den wir genau erkennen müssen, um durch seine Mängel hindurch die Nothwendigkeit wie die Mittel der Verbesserung zu begreifen. Auch sie hat wieder ihre eigenthümlichen Phasen, in denen sie auftritt, zur Reife gelangt, und allmälig abstirbt, ein kleines Bild der großen Geschichte der Menschheit. Wir geben hier nur die Tabelle, in die er seine Ansicht über den Gang derselben zusammenfaßt, wie sie sich mit ihren eigenthümlichen Merkmalen aus der vorhergehenden Epoche der Barbarei erhebt, und durch die Ausbildung derselben zu einem selbstständigen Ganzen wird. Man hat, um sie zu verstehen, die nicht leichte Aufgabe zu lösen, sich von der gewöhnlichen Anschauungsweise der Geschichte einen Augenblick frei zu machen. Wer aber das vermag, und wirklich nach dem tieferen Sinne sucht, dem wird es bald klar werden, daß sie wenigstens nicht willkürlich ist, wenn sie auch in den Fehler aller Construc-

*) Zu der letzten Ausgabe der Théorie des quatre Mouv. p. 52. ist eine Tabelle über die ganze Erdgeschichte der 80,000 Jahre hinzugefügt, die indessen mehr interessant als bedeutend ist.

tion der Geschichte verfällt, nur Das aufzuführen, was sie gebrauchen kann *).

Kindheit oder erste Phase der Entwickelung.

Aufst. Bewegung.

Einfacher Keim (germe) — Monogamie.
Zusammengesetzter Keim — patriarchalische oder Adelsfeudalität.
Stützpunkt (pivot) — bürgerliche Rechte des Weibes.
Gegengewicht — Bündnisse der großen Vasallen.
Ton — Illusionen des Ritterthums.

Jugend; zweite Phase.

Aufst. Bewegung.

Einfacher Keim — Privilegien der Gemeinden.
Zusammenges. Keim — Pflege der Wissenschaften und Künste.
Stützpunkt — Emancipation der arbeitenden Klassen.
Gegengewicht — Repräsentativsystem.
Ton — Freiheitsillusionen.

Culminationspunkt.

Keime — nautische Kunst, Experimentalchemie.
Merkmale — (caractères) Zerstörung der Wälder, Staatsanleihen.

Mannesalter; dritte Phase.

Abst. Bewegung.

Einfacher Keim — mercantilischer und fiscalischer Geist.
Zusammenges. Keim — Actiengesellschaften.
Stützpunkt — Seemonopol.
Ton — ökonomische Illusionen.

Hinfälliges Alter; vierte Phase.

Absteigende Bewegung.

Einfacher Keim — städtische Leihhäuser.
Zusammenges. Keim — Meisterrechte in bestimmter Zahl, beschränkt durch die Erhöhung der Patentsteuer.
Stützpunkt — industrielles Lehnswesen.
Gegengewicht — Verpachtung des Lehnmonopols.
Ton — Illusionen von Association.

*) Diese Tabelle, die wir aus dem Nouveau monde industr. p. 458 entnehmen, findet sich schon, aber noch unentwickelt, in der Th. d. q. mouv. p. 326.

Das sind die Entwickelungspunkte, durch welche die Civilisation hindurchgeht; das System derselben beweist, daß Fourier mit der Geschichte nicht unbekannt war. Interessant und treffend ist besonders das, was er als den Ton der einzelnen Epochen bezeichnet; es wäre wohl zu wünschen, daß die Ironie in dem Ausdruck „Illusionen" etwas weniger berechtigt sein möchte!

Von diesem Resultate aus betritt er nun ein Feld, wo er zu Hause ist, und die Schärfe seines praktischen Blickes am Glänzendsten zu zeigen vermag. Es ist ihm zur absoluten Wahrheit geworden, daß die heutige Civilisation nur ein Durchgangspunkt für die weitere Entwicklung sein kann; soll diese Ueberzeugung aber nicht in den Grenzen eines bloßen Vorurtheils bleiben, so muß sie sich zur förmlichen Kritik gestalten; und diese ist es nun, mit der er gegen den Zustand der Gesellschaft sich erhebt. Um aber die Bedeutung Dessen, was hier durch ihn geschehen ist und was seine Schule stets aufs Neue geltend macht, in seinem ganzen Umfange würdigen zu können, muß man eigentlich selbst den beiden Völkern angehören, in denen das industrielle Leben seine Enormitäten des Glücks und des Elends hervorgebracht hat, oder doch dieselben aus eigner Anschauung kennen. Man darf aber für die Beachtung der Kritik der gegenwärtigen Civilisation, wo und wie sie erscheinen mag, einen Platz in dem gesellschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit auch für Deutschland fordern; und Wenige möchten besser berechtigt sein, ihn einzunehmen, wie Fourier*).

Indessen können wir hier kurz sein; die Hauptpunkte werden uns genügen. Für alle Entwicklung, für alle Freiheit, sagt Fourier, ist der

*) Sehr gut ist dieser kritische Theil der Socialtheorie Fouriers ausgeführt in der ersten Schrift, die, so viel mir bekannt geworden, ausschließlich der Entwickelung dieser Doctrin gewidmet ist; nämlich in der „kritischen Darstellung der Socialtheorie Fouriers von A. L. Churoa. Herausgegeben durch Dr. G. Bacherer (Braunschweig, Meyer sen. 1840)." Vergl. Cap. VII. u. VIII. — Karl Grün, Soc. Bewegung, giebt eine Reihe Uebersetzungen aus Fouriers Schriften, die gut gewählt sind. —

Reichthum die absolute Bedingung. Dieser Reichthum aber ist nicht unmittelbar da; er will erworben sein; er erscheint erst als die Frucht der Arbeit. Nun aber werfe man einen Blick auf die Zahl Derjenigen, die des Reichthums genießen, ohne ihn zu erarbeiten, auf die gewaltigen Kräfte, die in reinem Müßiggang vergeudet werden. Hunderttausende nimmt der Staat aus der Mitte seiner thätigsten Bürger heraus, um sie dem unproductiven Waffenhandwerke zu bestimmen; nicht geringer ist die Masse Derjenigen, die als Beamte von der Gesellschaft genährt werden; Andere sind im ruhigen, thatlosen Besitz des Reichthums, ohne für alle Genüsse, die ihnen zuströmen, das Geringste zu arbeiten. Setzen wir nun als das richtige, durch das Wesen des Menschen gegebene Verhältniß, daß Jeder nur so viel produciren kann, als er für sich zu gebrauchen bestimmt ist, so muß, wenn das eine Dritttheil nur consumirt, ein anderes Dritttheil dafür seinen Trieben, ja seinen Bedürfnissen die Befriedigung versagen, zu welcher doch Alle gleich berechtigt sind. Das widerspricht der Idee der Bestimmung der Menschheit; es ist der Grundfehler der Civilisation. So lange nicht Alle durch eigne Arbeit zu produciren beginnen, so lange ist das richtige Maß zwischen Besitz und Bedürfniß ein frommer Wunsch und das Glück eine Chimäre.

Neben den absolut unproductiven Klassen steht die Gestalt des heutigen Handels als zweites Haupthinderniß einer Vergrößerung und Verbreitung des Reichthums. Fourier kennt den Handel; seine Theorie lehrt ihm, was er sein könnte und sollte, seine praktische Erfahrung, was er ist. Seiner Idee nach erscheint er als die reine Vermittlung der Production und Consumtion, die Bewegung der Erzeugnisse, die an einem bestimmten Orte entstehend sich harmonisch zum gemeinsamen Genusse über die ganze Welt verbreiten. Jedes andre Moment, das in ihn hineingebracht wird, ist ein unwahres, und kann nur Unwahrheit und Unsegen zur Folge haben. Was aber ist dieser Handel gegenwärtig? Ist der Kaufherr das Mittel für den höheren Zweck desselben, oder setzt er sich nicht selbst als den Zweck, das absolut Nothwendige zum Mittel sei-

nes Egoismus herabwürdigend? Es ist nur zu unläugbar, daß dem so ist; die Kaufleute machen aus dem Handel ein Privatgeschäft, dessen einzige Bestimmung ihnen ihre eigne Bereicherung ist. Der Werth des Ueberschusses in der Production Derer, die nicht Kaufleute sind, besteht in dem Verhältniß zu der Production anderer Gegenstände, deren sie bedürfen. Die Natur der Sache fordert, daß beide Waaren durch ihre innere Bedeutung gegen einander abgewogen werden; im heutigen Zustand aber ist es der Kaufmann, der dieses bestimmt, und nicht der Kaufmann, der Mandatar der Bedürfenden ist, sondern der Kaufmann, der seinen Gewinn und seinen Verlust berechnet. Der Handel ist demnach mit sich selbst im Widerspruch in der Civilisation; an sich unbedingt und absolut frei, ist er in der Wirklichkeit vollkommen abhängig von Denen, die ihn in Händen haben; statt eine Bewegung des Allgemeinen zu sein, ist er eine willkürliche Handlung des Einzelnen, und an die Stelle des Gemeinwohls tritt der persönliche Vortheil. Diese Unwahrheit in seinem Zustande rächt sich allerdings. Wir sehen Theuerungen der zum Bedürfniß gewordenen Producte, mit ihnen gar manche unbequeme Entsagungen eintreten; ihnen zur Seite aber die verderbliche Immoralität, die, fast schon eine Nothwendigkeit, in alle commerziellen Beziehungen List und Betrug hineingetragen hat, die Gleichgültigkeit gegen den Ruf der Redlichkeit, und das Elend, das geschickte oder unglückliche Bankerotte verbreiten. Aber ist es genug, die schmerzlichen Folgen großer Irrthümer zu fühlen? Jene Widersprüche, jene traurigen Folgen des heutigen Handels, sind sie etwas Anderes als der unwiderlegbare Beweis, daß von diesem Zustand nothwendig ein Fortschritt geschehen wird und muß?

Als die Continentalsperre im Conseil d'État berathen ward, und die Debatten über den Ruin des Handels heftiger wurden, rief Napoleon endlich ungeduldig aus: Ne m'en parlez pas! On ne connait rien au commerce! Und wie weit er Recht hatte, das hat uns wohl erst die Zukunft zu lehren. —

In engster Verbindung mit der Gestalt des Handels steht die der

Industrie im weitesten Sinne. Sie umfaßt die Bearbeitung der von der Erde getrennten Producte, die Gewerkthätigkeit, und die Bearbeitung des Bodens, den Ackerbau. Sie bilden die Grundpfeiler des Reichthums, denn aus ihnen geht Alles hervor, was als Besitz dem Trieb zur Befriedigung gereicht. Hier eröffnet sich nun der Kritik Fouriers ein weites unerschöpfliches Gebiet; nirgends ist er schärfer, nirgends wahrer. Man sieht es ihm an, daß er sich der Frage gewachsen fühlt; mit der inneren Selbstgewißheit seiner besten Ueberzeugungen hebt er sie auf allen Punkten heraus, und verbindet den treffenden Tadel mit der lebendigsten Schilderung. Wir überlassen es Denen, die genauer sich mit seinen Schriften bekannt machen wollen, auf das Einzelne einzugehen, die première partie des Traité de l'Association (T. II. 2. Ausg.) ist besonders diesem Gegenstande gewidmet; uns mögen die Hauptresultate genügen. Zuerst greift er die heutige Arbeit als solche an. Sie ist nothwendig, das wird Niemand leugnen; ohne Arbeit kein Reichthum, ohne Reichthum kein Glück. Aber ist es nicht der entschiedenste Widerspruch, wenn diese Arbeit selbst eine Plage ist? Und um wie viel mehr, wenn Tausende und aber Tausende nur zur Arbeit verurtheilt sind, ohne Hoffnung, jemals selbst zu dem Genusse zu gelangen, den sie Andern bereiten? Jede Bewegung will die Befriedigung eines Triebes sein — welcher Trieb aber wird durch die Arbeit erfüllt, die ewig dieselbe, sich unablässig in demselben Kreise dreht, und nirgends mehr einen Punkt findet, der reizend und belohnend wäre? Und dennoch ist dem gegenwärtig so; der Ouvrier muß vom Morgen bis zum Abend, Jahre lang, ja sein ganzes Leben lang dieselbe Arbeit verrichten, für die er in seiner Kindheit bestimmt ward, ohne Rücksicht auf seine Neigung und seine Fähigkeiten. Eine solche Verurtheilung zu einem freude- und fortschrittslosen Zustand ist ein Widerspruch mit der höchsten Idee der Menschheit, und darum sind Elend und der Aufruhr der Verzweiflung seine Folgen. Es ist des Menschen, ja Gottes unwürdig, ihn als dauernd zu denken, und die Civilisation muß sich durch sich selber aufheben, wenn sie zum rechten Bewußtsein ihrer inneren Zerrissen-

heit kommt, wie die Barbarei sich in Civilisation aufgelöst hat. Oder will Jemand das Schlimme damit vertheidigen, daß es ja noch schlimmer sein könnte? — Nicht weniger verkehrt wie die ganze Gewerkthätigkeit ist die Bearbeitung des Bodens, die Landwirthschaft. Ihre Mängel lassen sich leicht auf zwei Hauptpunkte zurückführen. Zuerst ist es ein numerisch zu beweisender Satz, daß die Zerstückelung der Landbesitze eine vollkommene Benutzung des Bodens durchaus unmöglich macht; die einheitliche Bearbeitung derselben muß nothwendig das Doppelte nicht bloß an Quantität, sondern auch an Qualität ergeben. Kein wahrer Landwirth kann diesen Satz leugnen, und Keinem werden die Beweise desselben im praktischen Leben unbekannt sein. Damit ist aufs Engste der Verlust verbunden, der aus der Zerstreuung der Wohnsitze selbst, und der dadurch bedingten geringen Sorgfalt für die Producte hervorgeht. Wie ist dem Bauer, der kaum ein Zehntel mehr producirt, als er verbraucht, möglich, für dieses Zehntel eine gute Wohnung, eine gute Scheuer, einen guten Stall zu bauen? Und dennoch hängt davon wieder die eigne Arbeitskraft wie die seiner Hausthiere, und die Frische und die Güte seiner Producte ab! Hier ist ein ewiger Zirkel; die Basis der Landwirthschaft ist falsch, es kann daher aus ihr nur ein falsches Resultat hervorgehen — und ein einziger Blick auf den heutigen Zustand lehrt uns nur zu unwiderleglich, daß es wirklich ein unglücklicher ist. Aenderungen können vielleicht für eine Zeit das Uebel mildern, nie für immer den Grund desselben vernichten. Es giebt keine andere Hülfe, als den Uebergang in die folgende Periode der Gewährschaft, für den Fourier den Weg gefunden.

Der zweite Hauptfehler der Landwirthschaft in der Civilisation ist der, daß es unmöglich ist, das zerstückelte Land so zu bebauen, wie es der Boden selbst fordert. Man hat die Producte, die man aus ihm ziehen will, nicht von seiner Eigenthümlichkeit, sondern von dem persönlichen Interesse oder Bedürfniß abhängig gemacht; die Folge ist nothwendig eine Verringerung der Erzeugnisse auf der einen, eine Verarmung des Bodens wie seines Besitzers auf der andern Seite. Auch dies ist im Einzelnen

eben so leicht nachzuweisen, als es schwer zu vermeiden ist. Unendliche Reichthümer gehen der Landwirthschaft und dadurch der ganzen Gesellschaft auf diese Weise verloren; allein auch diese Quelle muß uns verschlossen bleiben, so lange man nur mit einzelnen Verbesserungen an die Umgestaltung eines allgemeinen, im ganzen Leben unserer Zeit begründeten Verhältnisses gehen will.

Das sind die Hauptzüge des Zustandes, den wir die Civilisation nennen. Es ist unleugbar, daß er der Schätze entbehrt, die er besitzen könnte, und daß sein wirklicher Besitz nicht das Glück verbreitet, dessen Grundlage er sein sollte. Werden wir aber den Reichen anklagen, daß er reich ist, oder den Kaufherrn, daß er an sich und sein Haus denkt, oder den Landbesitzer, daß er sein kleines Grundstück trotz der fruchtlosen Arbeit nicht dem größeren Besitzer hingiebt? Trägt der Mensch die Schuld und damit die Strafe dieser Zustände? Nimmermehr; wer weiß nicht, daß der Reiche oft nicht glücklicher ist als der Arme, und daß der Fabrikherr, der Tausenden Arbeit giebt, oft selbst kaum seinen Unterhalt sichern kann? Die Verhältnisse, die einmal bestehen, erfassen uns und reißen uns fort; da hilft weder guter Wille, noch kühner Muth; wir müssen alle hinein in die Bahn, die nun einmal Allen vorgezeichnet ist. Gänzliches Mißverständniß ist es daher, wenn man in dieser Kritik einen Vorwurf für Die sucht, die sie trifft. Das ist es nicht, was sie sein will. Aber der erste Schritt zum Besserwerden ist das Erkennen des gegenwärtigen Mangels, und der ist es, der uns klar werden soll. Der Boden muß geebnet werden, auf dem man ein Gebäude aufführen will; dem gewöhnlichen Gedankengang aber ist jede neue Gestalt der Gesellschaft ein Unding, nicht weil sie an sich falsch ist, sondern weil er nicht die Kraft besitzt, sich aus seiner gewöhnlichen und schlaffen Bewegung herauszureißen und einmal ernsthaft zu fragen, ob denn das Leben, was ihn umgiebt, wirklich seine letzte, höchste Form erreicht hat. Wer diese Frage nicht in sich vollziehen kann, der ist nicht fähig, über Werth oder Unwerth der praktischen Theorie der Gesellschaftung zu urtheilen. Reden mag er darüber, verspotten mag

er sie, aber verstehen kann er sie nicht; und wenn je, so trifft hier das Wort des großen Philosophen: tanquam e vinculis sermocinatur!

So steht nun Fourier vor der Hauptaufgabe seines Systems, der Darstellung der neuen Gestalt der Gesellschaft. — Wenigstens Das wird uns aus dem Bisherigen klar sein, daß nach solchen Resultaten eine Construction derselben ihm eben so nothwendig als möglich erscheinen mußte.

5. Die Idee der landwirthschaftlichen Gesellschaftung.

Der societäre Mechanismus, dieses hauptsächlichste Resultat der ganzen Theorie, ist nun im höchsten Grade eigenthümlich, aber in dieser Eigenthümlichkeit in der That vollendet zu nennen. Fourier hat sich, wie es ihm oft zum Vorwurf gemacht worden ist, zu sehr ins praktische Detail verloren, und dadurch auf der einen Seite sich manchem Spotte ausgesetzt, auf der andern aber ist er Vielen als willkürlich erschienen. Beide Gesichtspunkte sind nicht ganz unwahr, aber sie sind einseitig. Man muß sich von ihnen nothwendig losmachen, und den Versuch nicht scheuen, diesen Theil der Doctrin als eine Reihe wirklicher Consequenzen zu betrachten, um ein richtiges Urtheil über denselben zu haben; der Mühe ist der Gegenstand immerhin nicht unwerth.

Fassen wir kurz die positiven Resultate des Obigen in der Gestalt zusammen, in der sie einer praktischen Theorie zum Grunde gelegt werden können. — Die Befriedigung der lebenskräftigen Triebe, das Glück, ist die wahre Aufgabe des Lebens, die Bestimmung der Menschheit. Die erste und absolute Bedingung der Verwirklichung desselben aber ist der Reichthum. Der Reichthum ist in dem heutigen Zustand der Civilisation zum Theil sehr gering, zum Theil steht seine Vertheilung wie sein Erwerb mit der Bestimmung der Menschheit im Widerspruch. Er ist gering: denn gesetzt, daß man z. B. das ganze jährliche Einkommen Frankreichs in gleichen Theilen an alle Franzosen austheilen wollte, so würde jeder jährlich eine Einnahme von etwa 200 Fr. haben — eine

Summe, die viel zu klein selbst für die Bedürfnisse der Natur, geschweige denn für die der Gewohnheit ist. Er ist falsch vertheilt: denn die Reichthumsmassen, die in den Händen Einzelner, haben nicht für das Allgemeine den Nutzen, den sie haben könnten, und die kleineren Besitze bringen durch ihre Zerstückelung nicht Das hervor, wozu sie im Stande wären. Hiermit ergiebt sich nicht bloß die Folgerung, daß der Mangel als solcher eine nothwendige Erscheinung der Civilisation ist, sondern ein noch bedeutenderer Satz. Es kann Niemand bezweifeln, daß jeder Mensch berufen ist zum Genuß, dessen Basis der Besitz ist; und will man die Idee des Genusses in einer bestimmten Form auffassen, so nenne man sie die Freiheit. Auch die Freiheit ist unmöglich, wo man Sklave seines Mangels ist; wer die Freiheit will, muß daher den Reichthum Aller, die materielle Unabhängigkeit des Volkes wollen, oder mit sich selbst in Widerspruch treten. Die Idee dieser materiellen Unabhängigkeit stellt sich dar im Begriff des Minimum; so lange also nicht Jedem absolut ein Minimum zugesichert ist, so lange ist alle Freiheit und Unabhängigkeit blaßer Schein. Mithin muß eine Vertheilung des Nationalvermögens gefunden werden, die eben dieses Minimum zusichert. Das aber ist bei dem gegenwärtigen Zustande des Einkommens unmöglich; daher kommt auch diese Forderung auf das Prinzip zurück, den Reichthum selbst zu vermehren. Damit hat die künftige Gestalt der Gesellschaft die allgemeine Aufgabe, nach einem Mittel zu suchen, wodurch die Erzeugung überhaupt erhöht werde. Denn das Glück ist nur erreichbar dadurch, daß seine Bedingungen in Fülle und zum Gebrauch vorliegen. Diese allgemeine Aufgabe hat wiederum zwei Seiten, die sich aus dem Wesen der Production selbst ergeben. Die Erzeugung schließt nämlich zwei Begriffe in sich, erstlich den des Gegenstandes, der productiv gemacht werden soll, ferner den der Arbeit, welche producirt. Jede Idee einer neuen Gestalt der Erwerbsthätigkeit muß daher eine Ordnung des Besitzes, und eine Ordnung der Arbeit enthalten.

So gelangt Fourier zu den beiden Grundbegriffen seiner ganzen

praktisch socialen Theorie; denn die neue Ordnung des Besitzes ist die landwirthschaftliche Gesellschaftung, association agricole, die der Arbeit die industrielle Attraction, l'attraction industrielle. Man hat dieselben oft zu sehr über den Beschreibungen des Phalansteriums, öfter noch über allerlei Minutiositäten in den Hintergrund treten lassen, und daran ist Fourier selbst vielleicht am Meisten Schuld. Wir werden indessen versuchen, ihnen ihre wichtige Bedeutung wiederzugeben. Betrachten wir zunächst den ersten Punkt.

Die Gesellschaftung der Besitze enthält, nach dem allgemeinsten Begriff des Besitzes, selbst eine zweifache Organisation. Der Besitz ist entweder Besitz des materiellen Gegenstandes, des Kapitals, das wieder ein Kapital des Werthes — Geldes — oder des Bodens ist; oder Besitz der Arbeitskraft, in der sich wiederum Das, was der Arbeit den Werth giebt, das Talent, von der rein materiellen Kraft unterscheidet. In der Gesellschaftung des materiellen Besitzes hat Fourier wesentlich nur die Association der Grundeigenthümer für sich im Auge gehabt, veranlaßt durch den Satz, daß alle wahre Production doch nur aus der Benutzung des Bodens hervorgehen könne. Dadurch entsteht eine wesentliche Lücke in seinem ganzen System; der Kapitalbesitz im engeren Sinne des Wortes ist ihm bei Weitem zu sehr ein imaginärer; denn es hilft nicht, daß man die Kapitalisten den Boden ankaufen läßt, da hiermit ja nur wieder Andere ohne Grundbesitz als Kapitalisten dastehen. Doch wir können uns bei der Kritik nicht aufhalten. Bleiben wir bei der association agricole im Besondern stehen.

Betrachtet man den Grund und Boden eines Landes, so ergeben sich in jedem Lande stets gewisse Districte, die wesentlich für eine ganz bestimmte Production sich eignen. So lange man diese Districte den Einzelwirthschaften überläßt, wird natürlich die Production eine zufällige und willkürliche; und indem man sie von der natürlichen Bestimmung des Bodens trennt, eine weniger productive. Es ist kein Zweifel, daß die Natur in der Vertheilung der natürlichen Anlagen des Bodens eine Harmonie hin-

eingelegt hat, die man in der Vertheilung desselben zum Zwecke der Production wieder herstellen muß, um die höchsten Resultate zu erzielen. Die association agricole besteht darin, daß die Besitzer ihre kleinen Grundstücke mit ihrer vereinzelten Bearbeitung hergeben, um aus der Gemeinschaft jene natürlichen Productionskörper bilden zu lassen. Diese ländlichen Productionsgebiete, nach dem Gesetze der harmonischen Arbeit bewirthschaftet, bilden wieder unter einander Gruppen und Serien, in denen der Vorzug und die Eigenthümlichkeit des einen, die Mängel des anderen ersetzt; das eine ist besser geeignet für die Jagd, das andere für den Fischfang, das dritte für diese Art des Getreides, das vierte für jene, und so fort. In dem gegenseitigen Bedürfniß liegt alsdann der Keim der Serie und mithin der Harmonie. So lange die gegenwärtige Vertheilung bleibt, kann niemals die rechte Höhe der Production, und mithin nicht die des Glückes eintreten. Wie aber der in dieser Weise durch die landwirthschaftliche Gesellschaftung gewonnene Gemeinboden benutzt werden soll, wird sogleich gezeigt werden; jene neuen landwirthschaftlichen Güter, der Gemeinschaft gehörig, sind nämlich nichts anderes als die landwirthschaftlichen Phalangen.

Die Hauptfrage ist nun aber, wie die gegenwärtigen Besitzer dazu gebracht werden sollen, ihr Grundeigenthum für eine solche Gesellschaftung herzugeben. Denn Fourier denkt nicht einmal an die Möglichkeit einer aufopfernden Begeisterung, viel weniger an die der Gewalt. Allein das Auskunftsmittel liegt ihm in der Sache selbst. Warum hält man fest an dem Besitz? Eben um aus ihm die Mittel des Genusses, den lebendigen Reichthum der Producte zu ziehen. Wenn man nun nachweist, daß durch die Gesellschaftung der kleineren Grundbesitze zu Einem größeren die Producte vermehrt, ja verdreifacht werden, wenn man jedem Eigenthümer ohne die geringste Schwierigkeit zehn, fünfzehn Procent versprechen darf, kann man da bezweifeln, daß alle mit Freuden ihren Besitz einem so vortheilhaften Geschäft hergeben werden? Es ist derselbe erst in dieser Gesellschaftung zu seiner wahren Bedeutung, sowohl für den Ein-

zelnen als für das Allgemeine erhoben; wer nicht die Mühe scheut, den Berechnungen zu folgen, der wird sich nothwendig überzeugen müssen von dem absoluten Vortheil, den diese Gestalt der Landwirthschaft mit sich bringt. Auf diese Weise entspricht die Association des Bodens jeder Anforderung Derer, von deren Einwilligung sie abhängt. Sie selber aber ist wiederum die Bedingung des Reichthums, und damit der socialen Bestimmung. So entwickelt sich ihm auf diesem Punkte aufs Neue die Harmonie, die Versöhnung der Gegensätze in der Série passionelle, der durch die inneren Triebe geordneten Reihenfolge der Dinge.

Praktisch ist dies nun sehr leicht herzustellen. Bei der Uebergabe des Einzelguts an die Gemeinschaft wird das Land geschätzt, die Summe seines Werthes verzeichnet, und der Eigenthümer erhält eine Anweisung, für die er jährlich seine Zinsen aus dem Berechnungscomptoir zieht. Die neue Association kann gern die allerhöchsten Zinsen versprechen, denn sie wird sie zehnfach tragen können; schon die Vernichtung der kostspieligen und zeitraubenden Einzelwirthschaften wird die Zinsen decken. Die Phalange hat daher in dieser Beziehung viel Aehnliches mit dem Banksysteme Bazards, nur daß jene das Eigenthum am Kapitale bestehen läßt, was dieses aufhebt.

Es liegt in diesem ganzen Gedanken schon auf den ersten Blick etwas so Unmögliches, daß es der Mühe werth ist, es genauer zu betrachten. Fourier, mit ihm seine Schule, glaubt, daß jede Abneigung gegen das Aufgeben des unmittelbaren Besitzes dadurch überwunden wird, daß man in der landwirthschaftlichen Gesellschaftung dem Besitzer einen höheren Gewinn verspricht, als er gegenwärtig hat. Es ist die Gewißheit dieses Gewinnes eine Frage, und kann allerdings verschieden beantwortet werden. Aber ist der Zweifel an der Richtigkeit seiner Berechnungen eigentlich Das, was uns widersteht? In unsrer Gegenwart ist es gar sehr an der Zeit, die ächt germanischen Elemente unsres Lebens hervorzuheben, und uns selber zum Bewußtsein zu bringen. Ein wahrhaft germanisches, ursprüngliches Element aber wird durch die Idee jener Association des

Landes und das Aufgeben desselben gegen eine Anweisung, in uns angegriffen. Es ist die Liebe zum eignen heimischen Herd und zum eignen Boden, in den der Germane die beste Kraft seines thätigen Lebens wie ein wucherndes Pfund säet, damit es ihm mit dem Bewußtsein lohne, daß er auf eignem Boden sein eigner Herr sei. So lange es eine germanische Welt giebt, so lange wird sich Keiner, der ihr angehört, von dem nächsten, ihm innerlich zum Eigenthum und zum Bedürfniß gewordenen Vaterlande trennen. Es giebt doch noch etwas, was höher steht, als der Genuß des Reichthums, und Fouriers Theorie ist eben nur dadurch möglich, daß er dieses Moment nicht verstanden hat. —

Die zweite Aufgabe ist nun die, die Arbeitskraft mit dem Besitz zu gesellschaften. Diese aber kann nur durch eine förmliche Organisation gelöst werden, wie er sie in seinem Phalansterium zu geben versucht; wir bemerken daher vorläufig nur, daß die absoluten Bedingungen dieser Vereinigung da sind; auf der einen Seite das schlummernde Kapital, das seine Bestimmung, dem Genusse zu dienen, erst erfüllt, indem es bearbeitet wird; auf der andern die Arbeitskraft, die das Kapital bedarf. Beide bilden daher eine Serie, in der sich die beiden Endpunkte einander anziehen, und als ihre Einheit der Production mit ihr die Harmonie hervorbringen.

So ist nun die Idee der Gesellschaftung, welche uns zunächst aus dem unglücklichen, mit sich selber und seinem eignen Zwecke in Widerspruch stehenden Zustande des Grundbesitzes in der Civilisation heraus bringen, und die Serienharmonie des societären Besitzes mit ihrer ungeheuren Production herstellen wird, gegeben. Es ist keine Frage, daß der unausbleibliche Vortheil des ersten Versuches sofort alle Grundbesitzer nöthigen muß, in die Gesellschaftung überzugehen; allein der schwierigere Punkt ist noch übrig. Dies ist die Frage nach der neuen Gestalt der Arbeit. Und hier betreten wird das Gebiet, auf welchem Fourier am eigenthümlichsten und bedeutendsten dasteht.

6. Die Idee der harmonischen Arbeit.

Es ist keine Frage, daß mit jener Association des Grundbesitzes wenig gewonnen ist, wenn nicht die Arbeit, das zweite Element des Reichthums, eine andere wird. Es ist vollkommen klar, daß Reichthum und Genuß nur durch Arbeit erzeugt werden. Es ist eben so klar, daß die gegenwärtige Arbeit, obwohl vorhanden, dennoch wenigen Reichthum noch wenigern Genuß gewährt. Die Arbeit der Civilisation ist ein Widerspruch; es muß eine höhere Form desselben geben. Daß aber jene civilisirte Form der Arbeit nicht bestehen bleiben kann, das zeigen die folgenden beiden entscheidenden Bewegungen. Die erste Aufgabe aller menschlichen Thätigkeit ist allerdings, wie Fourier gezeigt hat, die Erwerbung des Reichthums überhaupt; allein dieser Reichthum erhält erst seine Bestimmung dadurch, daß alle Menschen an dem Genusse seiner Gaben theilnehmen, und auch dem Aermsten sein Minimum, seine materielle Freiheit zugesichert wird. Diese Forderung wird aber bis jetzt noch durch einen, von Fourier selber anerkannten Satz aufgehoben. Das Minimum muß in Harmonie stehen mit der Arbeit, die das betreffende Subject leistet. Wenn nun aber alle Reichen reich bleiben, so werden sie eben nicht arbeiten, sondern nur verzehren wollen; es werden daher die Erzeugnisse oder die Resultate der Arbeit mit der Consumtion in demselben Mißverhältniß bleiben, in welchem sie gegenwärtig stehen, d. h. es wird ein Theil der Menschen nur consumiren, der andere seinen Bedürfnissen die Befriedigung versagen müssen. Dieses ist ein Widerspruch mit der Idee des Glücks; der Grund desselben aber liegt darin, daß die Arbeit nicht von Allen vorgenommen wird, und mithin die Erzeugnisse nicht hinreichend für Alle sein können. Wie ist diesem Uebelstande — einem ersten Uebelstande in der Arbeitsordnung unsrer heutigen Civilisation — abzuhelfen?

Zweitens ist eine andere, verwandte Aufgabe zu lösen. Die Arbeit ist, denn so erscheint nun einmal die Natur unseres Erdballs, unumgänglich nothwendig, um demselben die Schätze abzugewinnen, die unser Glück,

unsre Bestimmung verwirklichen sollen; ja sie ist das Leben unsres Lebens. Die ganze Menschheit ist zur Anstrengung verurtheilt; ohne sie gehen wir unter. Was ist aber diese Arbeit in der gegenwärtigen Gestalt unsres gesellschaftlichen Lebens? Wer hörte je etwas Anderes als bittre Klage über das mühselige Loos unsres Geschlechts, das vom Morgen bis zum Abend sich in harter Noth plagen muß, ein hartes Dasein zu fristen? Nicht nach Dem, was Philosophen und Dichter sagen, soll man urtheilen; man höre die Stimme des Volkes selbst, man sehe die traurige, von keiner Hoffnung aufrecht gehaltene Existenz der Arbeiter in den Fabriken und auf dem Lande, ja man gehe selbst in die Säle des Reichthums — wird man unter hunderten zehn, oder fünf, oder auch nur Einen finden, der mit Lust und Liebe an das Rad des Irion denkt, das jeder Tag aufs Neue in seinen Weg stellt, an die vollendete Arbeit und die ewig neue, zukünftige? Kann ein solcher Zustand ein innerlich wahrer sein? Sollen wir zugleich in uns den Drang nach dem Glück des Lebens, außer uns das freudlose Gegentheil desselben finden? Nein, hier muß ein tiefer Irrthum obwalten, ein dunkles, nur zu lange lastendes Mißverständniß des Willens Gottes unter seinen Kindern. Es können nicht zwei Möglichkeiten stattfinden; ist einmal die Arbeit unser Loos, so muß sie selber in sich das Gesetz der Harmonie mit den innern Trieben des Menschen enthalten, und mit ihr das wirkliche Glück; und all das Elend, das jetzt auf jedem Schritte unter Denen gefunden wird, die ein hartes Schicksal zur erfolglosen Anstrengung verdammte, kann nirgends anders seinen Grund haben, als in dem Verkennen des wahren harmonischen Verhältnisses, das tief auf dem Grunde dieser Allen gemeinen Aufgabe schlummert.

Wie aber kann die Arbeit dieser höchsten Idee entsprechen, und damit nicht bloß durch ihre Producte, sondern an und für sich selber eine Quelle des Glücks, eine Verwirklichung unsrer Bestimmung werden? Diese Frage ist es, die als Ausgangspunkt aller ernsten Sorgen, wie aller freundlichen Träume erscheint; und geht man aufmerksam die bis-

herige Entwickelung der Theorie und den gegenwärtigen Zustand der industriellen Welt durch, so ist es nicht zu leugnen, daß sich in ihr die Spitze der ganzen Doctrin, der speculativen wie der praktischen, darstellt. Denn ihre Beantwortung löst das Problem, wie man Diejenigen, die der Arbeit als Erhaltungsmittel nicht bedürfen, zu derselben veranlassen kann, so daß dadurch das richtige Verhältniß zwischen der Summe der Producte und der Summe des Verbrauchs, die erste materielle Bedingung des Wohlstandes, hergestellt wird, und giebt uns das Mittel, die Arbeit auch für Diejenigen zum Genuß zu machen, die nicht eigentliche Besitzer sind.

Wir wollen es nun versuchen, Das, was Fourier sich als die harmonische Arbeit denkt, ohne weitere Rücksicht auf Einzelheiten und Mängel in seinem Systeme, in die kürzesten Schlüsse zusammen zu fassen.

Die Arbeit — deren Begriff Fourier allerdings nicht kennt und die ihm nur als Thatsache dasteht — ist die Thätigkeit des Menschen, die aus irgend einem Antriebe — attraction — hervorgeht. Soll die Arbeit, deren Nothwendigkeit an sich nicht zweifelhaft ist, mit dem allgemeinen Gesetze in Einklang stehen, so muß sie, indem sie geschieht, jenen Trieb befriedigen. Nun ist gezeigt, daß die Triebe des Menschen sich in drei Klassen theilen, die Triebe des Luxus, der Gruppe und der Serie. Jede Arbeit muß daher nothwendig aus einem dieser Triebe, wo möglich aus mehreren hervorgehen; jede Arbeit muß, um eine harmonische zu sein, einen dieser Triebe befriedigen.

Da nun die Triebe des Luxus den materiellen Genuß erzeugen, so muß jede Arbeit zunächst in sich selber die Quelle eines solchen materiellen Genusses sein. Sie muß ferner den Genuß der Gruppe, den geistigen Genuß, bringen; sie muß endlich durch Wechsel und Zusammenfassen die Genußfähigkeit aufrecht erhalten.

Dies geschieht nun in der Weise, daß Jeder *diejenige* Arbeit *übernimmt*, zu welcher ihn zuerst der bei ihm — sei es dauernd, sei es für den Augenblick — herrschende sinnliche Trieb des Luxus hintreibt. Jeder hat zu irgend einer Arbeit Lust; und es ist bekannt, daß jede Arbeit,

welche mit Lust gethan wird, rasch und gut vollbracht wird. Die Triebe des Luxus oder des sinnlichen Genusses ertheilen daher die einzelnen Arbeiten an die Einzelnen.

Durch diese Vertheilung wird zunächst die Arbeit selber zum Genusse, und wird, weil sie gut und rasch geschieht, zugleich unendlich productiv. Die erste Aufgabe ist gelöst; die attraction zur Arbeit steht in Harmonie mit der déstinée derselben, nach welcher die Arbeit Freude und Reichthum zugleich bringen soll.

Allein gäbe es nichts als diese individuelle Arbeit, so würde nur eine Vereinzelung derselben erscheinen, und diese Vereinzelung würde das Resultat, wirkliche und großartige Production, sehr zweifelhaft machen. Es kommt mithin darauf an, die Menschen zur Vereinigung bei der Arbeit zu bringen.

Dies nun geschieht durch die Triebe der Gruppe. Die Gruppe vereinigt sich, je nachdem einer von den vier gruppenbildenden Trieben bei mehreren herrscht. Einige treten zusammen aus Freundschaft, andere aus Liebe, andere aus Ehrgeiz, andere, weil sie eine Familie bilden. Hier ist freilich der erste große Mangel in Fouriers Theorie der Arbeit. Denn man sieht durchaus nicht ein, wie diese Gruppen mit der Arbeit und der Lust zur bestimmten Arbeit zusammenhängen, da im Gegentheil sehr leicht die Gruppentriebe Menschen zusammenbringen, bei denen die Luxustriebe durchaus unzusammenhängende Arbeiten hervorrufen. Allein ihm genügt der Satz, daß die Vereinigung zu Gruppen die natürliche und mithin die dem großen Gesetze entsprechende ist.

Aus den einzelnen Gruppen entstehen nun Serien durch die drei Serientriebe. Die Composite einigt die Arbeiter, die Papillonne läßt Jeden von seiner Arbeit zu der des Anderen übergehen, die Cabaliste treibt Alle gemeinsam an, es so gut als möglich zu machen, um die übrigen zu überwinden. — Offenbar ist dies, für sich betrachtet, durchaus unklar, da man gar nicht einsieht, warum die Composite gerade Serien bilden soll, die in ihrer Arbeit zusammen gehören; und doch beruht darauf un-

zweifelhaft die Großartigkeit aller Production. Allein dies Ganze ist am Ende nur der Beweis, daß die Auflösung des Menschen in Triebe nicht bloß an sich ein nutzloses Unternehmen ist, sondern daß von dem als eine Einheit von Trieben betrachteten Menschen aus die Welt überall so wenig als die Gesellschaft begriffen werden kann.

Wie kommt man nun aus dieser Unklarheit zu einem Systeme der Arbeit? Entschieden nur durch einen Sprung, und diesen Sprung macht Fourier, ohne sich dessen bewußt zu sein.

Kann die Arbeit nur durch organische Einheit möglich werden, und muß jede Arbeit sich dennoch stets mit einem besonderen Gegenstande beschäftigen, so folgt, daß die organische Einheit dieser besonderen Gegenstände, oder Das eben, was Fourier die Serie nennt, in den Gegenständen der Arbeit liegen muß. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie durch die Menschen allein eine Serie entstehen soll; sondern es ist vielmehr das der Grundgedanke Fouriers, daß die Serie der Arbeitsgegenstände die Serien der Arbeiter, und damit die Einheit der Arbeit in der Gesellschaft bildet. Die Frage ist daher, ob die Naturgegenstände Serien bilden. Und diese Frage entscheidet Fourier mit einem bestimmten Ja. Auf diesem Punkte angelangt, dreht sich gleichsam seine ganze Lehre von den Trieben um, und der Mensch und seine Arbeit erscheinen als bloße Momente an der Serienordnung der Naturgegenstände. Das Verhältniß, was sich jetzt ergiebt, ist folgendes.

Setze ich alle Objecte in Serien geordnet, so würden sich für jedes Object, für jede Arbeitsaufgabe ein Mensch, mehrere Menschen, finden, die gerade durch den Luxustrieb zu dieser Arbeit Lust hat. Ob das gewiß ist, fragt Fourier nicht; er sagt, dem ist so; und zwar von seinem Standpunkte mit Recht, denn sonst wäre seine ganze Theorie hinfällig. Nur fordert er stets dafür eine gewisse Anzahl von Menschen, 1800 bis 2000 Personen; in dieser Anzahl wird jede Arbeit ihre Vertreter finden. Indem nun die Arbeitsgegenstände an sich Gruppen und Serien bilden, und jeder Arbeitsgegenstand wenigstens Einen, gewöhnlich mehrere Men-

schen anzieht, so wird natürlich die Serie der Objecte die Serie der Arbeit sein. Und daraus entsteht ihm denn der Begriff der Série passionnée. Da nach dem obigen Grundsatz jeder Einzelne in dieser Serie mit Lust arbeitet, da ferner die Gruppen sich dem Triebe gemäß bilden — daß hier ein Widerspruch entstehen kann, übersieht Fourier — und da endlich in dieser Serie die Composite, die Papillonne und die Cabaliste ihre Wirksamkeit äußern, so wird die ganze Serie, und mithin die ganze organische Einheit der menschlichen Arbeit mit den passions jedes Einzelnen und Aller in Einklang stehen. Es ist dann freilich nicht mehr der Mensch, der die Serie bildet, aber die gegebene Serie steht in der Harmonie mit jeder Anlage, mit jeder Lust jedes Einzelnen Menschen; diese passion, indem sie zur Arbeit treibt, erfüllt die destinée, welche die Arbeit will; diese Serie, welche die Arbeit vereinheitlicht, vertheilt die Harmonie unter den Arbeitern, und das Grundgesetz alles Daseins ist im Gebiete der Arbeit erfüllt.

Denken wir uns nun diese Serie in ihrer praktischen Arbeit, bewegt durch die Triebe des Menschen, zusammengehalten durch andere Triebe, geordnet durch die Ordnung der Serie der Objecte, so sehen wir in der That eine Maschine von Trieben vor uns, die sich in Bewegung setzt; und als Maschine fassen die Fourieristen selber die harmonische Arbeit auf; das Leben der Serienarbeit erhält, in dem höchsten Grade seiner Vollendung, den Namen des Mechanismus der Serien.

Dieser Mechanismus der Serien beruht nun in seiner Thätigkeit für die Qualität wie die Quantität der Erzeugnisse auf folgendem, durch das Wesen der Serien selbst gegebenen Gesetz. „Der Mechanismus der Serie," sagt Considérant in seiner Destinée sociale, „läßt sich mit dem eines Claviers vergleichen. Nehmen wir eine Serie von 24 Gruppen und geben dieser die Namen von 24 Noten (2 Octaven). Betrachten wir nun die Gruppe e der ersten Octave. Diese Gruppe ist nothwendiger Weise im heftigen Mißklange mit ihren unmittelbaren Nachbarinnen dis und f, deren Producte von den ihrigen wenig verschieden sind, wodurch

dann lebhafte Rivalität entsteht. — Dagegen sind c und e in der Tonleiter weit genug von einander entfernt, um keine Ursache zur Eifersucht zu haben; sie werden sich vielmehr mit einander gegen die gemeinschaftlichen Gegner cis, d und dis verbinden. C und e sind freigebig gegen einander mit Beifallsbezeugungen und Lobeserhebungen, sie sprechen sich gegenseitig guten Geschmack und richtige Grundsätze zu. — G und e sind gleichfalls in gutem Einverständniß mit einander, — c e und g bilden daher eine Föderation, einen vollkommenen Accord. — Es versteht sich von selbst, daß die Gruppen, gegen welche die Allianz gerichtet ist, nicht ermangeln, sich gleichfalls mit einander zu verbinden, so daß d f a in beiden Octaven eine Oppositionslinie gegen c e g bilden. — Man darf indessen nie vergessen, daß alle diese Gruppen in der Serie einen Vereinigungspunkt finden, wie die Compagnieen eines Regiments zwar unter sich rivalisiren, aber darum nicht minder die Ehre des Corps trotzig gegen jeden Dritten verfechten."

In diesem kurzen Citat ist die ganze Auffassung des Mechanismus der Serien enthalten. Es ist natürlich eine fast unendliche Arbeit, alle Producte wirklich in Serien wissenschaftlich zu ordnen; aber darauf kommt es auch gar nicht an. Das Wesentliche ist das Gesetz, daß sie an sich diese Bestimmung enthalten, und die Tonleiter, wie die Accorde sich ohne eigentliche Untersuchung ergeben. In dieser Serie selbst herrscht Ein Grundbegriff vor, der das Wesen derselben bildet; sie selbst aber zerfällt in Unterabtheilungen, die durch das Gesetz des Abstoßens des Gleichartigen die Accorde bilden, mit ihnen die Rivalität, und durch diese wiederum Leben und Fortschritt in das Ganze hineinbringen. Dieses an sich so sehr einfache Gesetz findet sich in allen Beschäftigungen, und auf gleiche Weise bei allen Menschen wieder, Mißton und Ueberflügelungssucht bei den Aehnlichen, Einklang und gegenseitige Anerkennung bei den Unähnlichen. Das Gebiet aller Industrie gewinnt damit ein geistiges einheitliches Leben in der Anschauung, und dem geheimsten Triebe, der uns bei der Beschäftigung leitet, ist seine innerste Natur abgelauscht. Hier kommt es auch

schon nicht mehr darauf an, ob man reich ist oder nicht, denn die Arbeit ist ja keine Mühe mehr, sondern die Befriedigung der Neigung. Das aber ist eine factische Thatsache, daß jeder Mensch zu irgend einer Thätigkeit Lust hat. Ist damit nicht der Wink der Natur gegeben? Warum folgen wir ihm nicht? Man lasse Jeden arbeiten, wie er will, aber man lasse ihn eben arbeiten, und die Production wird bald nicht mehr im Mißverhältniß mit den Bedürfnissen stehen; der Wettstreit wird den Muth der rüstigen That, die Harmonie die Freude am Errungenen verbreiten, und der naturgemäßen Entwicklung wird das durch die Natur geforderte und möglich gemachte Glück folgen.

Wie sich dieser Mechanismus der Serie, in der das Gesetz der Gestaltung der Arbeit überhaupt gegeben ist, für das praktische Leben darstellt, davon wollen wir ein aus Fourier selbst entlehntes Beispiel hier eintragen, das wegen seiner Deutlichkeit schon früher als ein Mikrokosmus seiner ganzen Auffassung benutzt ist*).

„Nehmen wir eine Masse von 600 Personen, die sich sämmtlich für denselben Industriezweig, etwa die Pflege einer bestimmten Art von Blumen oder Früchten, interessiren. Nennen wir sie die Serie der Birnbaumzucht. Diese 600 Personen werden in Gruppen eingetheilt, deren jede sich dem Anbau einer oder zweier Arten von Birnen widmet. Nachdem ein Jeder sich in die Gruppe seiner Lieblingsbirne hat einschreiben lassen (man kann auch mehreren Gruppen zugleich angehören), so werden sich vielleicht dreißig Gruppen finden, die sich durch besondere Farben und Abzeichen von einander scheiden, und drei, fünf oder sieben Divisionen bilden."

*) Théorie d. q. mouv. 2. Ausg. (Not. a. p. 433 sqq.). Es ist die einzige Stelle, in der Fourier die nähere Organisation seiner Arbeit selbst klassificirt hat. Wir geben die folgende Stelle in der Uebersetzung, die wir bei Churoa p. 89 flg. finden, weil dieselbe in jeder Hinsicht eine gelungene zu nennen ist und keine Verbesserung zuläßt.

Division.	Numerisches Verhältniß.	Arten.
1) Vorposten, bestehend aus	2 Gruppen	Quitten und andere harte Bastardarten.
2) Aufsteigender Nebenflügel	4 —	Kochbirnen.
3) Aufstei enber Flügel	6 —	Spröde Birnen.
4) Centrum der Serie	8 —	Weiche Birnen.
5) Absteigender Flügel	6 —	Feste Birnen.
6) Absteigender Nebenflügel	4 —	Mehlige Birnen.
7) Hinterposten (arrière poste)	2 —	Mispeln und andere Bastardarten.

„Es ist gleichgültig, ob die Serie aus Männern, Weibern, Kindern oder aus einer Mischung aller drei Geschlechter (die Kinder sind für Fourier ein neutrales drittes Geschlecht) besteht; die Serie wird sich immer ungefähr in der bezeichneten Weise, sowohl was die Zahl der Gruppen, als was die Vertheilung der Arbeit betrifft, eintheilen. Je mehr sie sich der Regelmäßigkeit in der Abstufung nähert, desto besser wird sie harmoniren, und desto mehr sich zur Arbeit anfeuern. — Der aufsteigende und absteigende Flügel werden sich gegen das Centrum der Serie verbinden und gegenseitig ihre Erzeugnisse auf Kosten der Erzeugnisse des Centrums hervorheben. Die beiden Nebenflügel werden ihrerseits unter sich und mit dem Centrum zusammenhalten, um gegen die Flügel zu kämpfen. Dieser Mechanismus hat zur Folge, daß jede Gruppe um die Wette ausgezeichnete Früchte erzielt.“

„Dieselben Rivalitäten und Allianzen zeigen sich unter den verschiedenen Gruppen der nämlichen Division. Wenn ein Flügel aus sechs Gruppen besteht, deren drei aus Männern und drei aus Frauen zusammengesetzt sind, so wird außerdem ein industrieller Wetteifer zwischen die-

sen beiden Geschlechtern stattfinden; kurz es werden bloß in der Birnbaumzucht mehr Intriguen zu Angriff und Vertheidigung gesponnen werden, als in sämmtlichen Kabinetten Europa's."

„Dazu kommen die Intriguen ganzer Serien und ganzer Gemeinden unter einander, die sich auf dieselbe Weise organisiren. Man begreift, daß die Serie der Birnbaumzucht mit der der Aepfelgärtner stark rivalisirt, aber sie wird sich mit der Serie der Kirschgärtner verbinden, denn diese beiden Arten von Früchten bieten keine Aehnlichkeit dar, welche die Eifersucht ihrer respectiven Serie rege machen könnte."

„Je mehr man das Feuer der Leidenschaft, des Wetteifers und der Intriguen unter den Gruppen und Serien einer Gemeinde zu entflammen weiß, desto höher wird man ihren Eifer steigern, desto größer wird die Vollkommenheit der Erzeugnisse einzelner Industriezweige sein. Daraus folgt die allgemeine Vervollkommnung der Industrie, denn es giebt keine Arbeit, die sich nicht in seiner Weise betreiben ließe."

„Handelt es sich um eine Bastardfrucht, wie um die Quitte, die weder Birne noch Apfel ist, so stellt man die für sich bestimmende Gruppe zwischen zwei Serien, deren Verbindungsglied sie alsdann bildet. Die Quittengruppe ist Vorposten der Birnen-Serie und Hinterposten der Aepfel-Serie. Wie es aber Bastarderzeugnisse giebt, die zwischen zwei Arten in der Mitte stehen, so findet man oft einen sonderbaren und Bastardgeschmack. Die Socialordnung benutzt alle diese Anomalien; sie weiß alle denkbaren Neigungen zu benutzen, denn Gott hat deren keine umsonst geschaffen." —

Hiermit ist der ganze innere Organismus, der die Einheit von Anstrengung und Vergnügen, von Arbeit und Productenreichthum verwirklichen soll, entwickelt. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß man an die Stelle der Birn- und Aepfelbäume jedes beliebige Erzeugniß setzen, und damit das harmonische Gesetz über die ganze menschliche Werkthätigkeit ausbreiten kann. Indessen fügt Fourier noch ein ihm höchst eigenthümliches Moment zu jenem System, das jedoch nicht weniger, wie die

obigen, aus seinen ganzen Anschauungen hervorgeht. Wir haben früher schon das Wesen der Papillonen erklärt. „Das Bedürfniß der Aenderung," sagt Fourier, „macht sich von Stunde zu Stunde leise, von zwei Stunden zu zwei Stunden lebhaft fühlbar, und wenn es nicht befriedigt wird, so verfällt der Mensch in Schlaffheit und Langeweile. Jeder lang dauernde Genuß wird ein Mißbrauch, stumpft die Organe ab und erschöpft sich selbst. — Auch in der Industrie ist die Abwechselung der Arbeiten ein Bedürfniß. Die Gesundheit leidet nothwendig, wenn der Mensch zwölf Stunden lang Eine Beschäftigung treibt. — Es ist noch schlimmer, wenn die Arbeit ganze Monate und Jahre lang fortgesetzt wird. Daher sieht man denn auch in gewissen Gegenden den achten Theil der Bevölkerung mit Brüchen behaftet, — manche Fabriken chemischer Producte, auch Glas- und selbst Zeugmanufacturen sind wahre Mördergruben für den Arbeiter, und zwar lediglich, weil die Arbeit zu lange ununterbrochen fortdauert." Das veranlaßt ihn nun, für alle Werkthätigkeit nur kurze Sitzungen, séances, vorzuschlagen, die sich in harmonischer Abwechselung folgen, und dadurch Lust zur Arbeit, durch sie bessere Erzeugnisse zu bewirken. „Wenn das Umgraben eines Stückes Landes einen einzigen Menschen 24 Stunden beschäftigt, so kostet diese Arbeit einer Gruppe von 12 Menschen 2 Stunden, wir können sagen, nur $1\frac{1}{2}$ Stunde, denn die Menge ist munter und eifrig, wenn sie ihre Beschäftigung frei gewählt hat; die freie Wahl aber ist in der combinirten Industrie immer vorhanden."

Dieses ganze System der harmonischen Arbeit hat nun aber Eine Voraussetzung. Wenn die Menschen alle wirklich gleich wären, so würden die Serien nicht entstehen können. Es giebt daher unter den Menschen eine entscheidende Ungleichheit, welche die Bildung der Serien möglich macht. Diese Ungleichheit besteht nicht darin, daß dem Einzelnen ein Trieb fehlt, sondern darin, daß in Jedem ein anderes Verhältniß der Triebe ist, so daß verschiedene Triebe bei den verschiedenen Menschen vorherrschen, „Dominanten" werden. Fourier nimmt an, daß alle

möglichen und nothwendigen Fälle in 810 Charakteren, die auf diese Weise entstehen, erschöpft sind, diese stellen sich ihm in folgender Weise dar: Unter 810 Menschen giebt es:

Eintönige	576	mit irgend einer Dominante.							
Mischlinge	80	mit	einer	affectiven	od.	distributiven	u.	einer	sensuellen Domin.
Zweitönige	96	=	zwei	=	=	=	=	keiner	=
Mischlinge	16	=	einer	=	=	=	=	zwei	=
Dreitönige	24	=	drei	=	=	=	=	keiner	=
Viertönige	8	=	vier	=	=	=	=	keiner	=
Mischlinge	8	=	zwei	=	=	=	=	drei	=
Fünflinge	2	=	fünf	=	=	=	=	keiner	=

Dies ist der Inhalt eines Serienaccordes oder einer Phalange. Die Charaktere, welche über die einzelnen Phalangen hinausgehen, und bestimmt sind, die Phalangen wieder zu Serien zu bilden, sind:

Mischlinge	mit	zwei	affectiven	od.	distributiven	u.	vier	sensuellen	Dom.
Sechstönige	=	sechs	=	=	=	=	keiner	=	=
Mischlinge	=	zwei	=	=	=	=	fünf	=	=
Siebentönige	=	sechs	=	=	=	=	einer	=	=
Alltönige	=	sieben	=	=	=	=	einer	=	=

Diese Verschiedenheit der Menschen vertheilt die Menschen an die verschiedenen Arbeiten und Genüsse der Arbeitsserie; sie ist freilich, wie die Serien der Objecte, nur eine Thatsache, aber nimmt man beide Thatsachen zusammen, so ist in ihnen die wahre Harmonie des menschlichen Lebens, der Arbeit, der Vollendung gegeben.

Wir wollen hier nun uns auf keine weitere Kritik einlassen. Jedoch ist so viel auf den ersten Blick klar, daß, wenn auch die große Thatsache der Verschiedenheit der Menschen, die hier zum ersten Male einen wissenschaftlichen, wenn auch wunderlichen Ausdruck empfängt, richtig ist, mit dieser Thatsache selber entweder das höchste Prinzip aller Freiheit, die möglichste Vollendung jeder Persönlichkeit, oder das Fourieristische System

aufgehoben ist. Denn setze ich diese Vollendung der Persönlichkeit in der vollen Entwickelung aller, in jeder Persönlichkeit schlummernden Fähigkeit, so wird natürlich die eben gegebene Ordnung der Charaktere nicht bloß thatsächlich aufgehoben werden, sondern jede Philosophie, welche überhaupt nach Vollendung strebt, wird prinzipiell nach der Erhebung der Niedrigstehenden, mithin, um Fouriers Gedanken beizubehalten, nach der Verwandlung der Eintönigen in Mehrtönige streben müssen. Geschieht dies ohne Erfolg, so ist das Prinzip der höchsten persönlichen Entwickelung abgeschnitten. Geschieht es mit Erfolg, so ist die Voraussetzung der Harmonie, die in der obigen Ordnung der Charaktere liegt, gebrochen. So langt Fouriers System bei dem Satze an, daß der Charakter des Menschen ein der höheren Entwickelung überall nicht fähiger sei; und obwohl er diesen Satz keinesweges ausspricht, so liegt er doch in seinem ganzen Systeme, das die Vervollkommnung der Menschen einzig und allein in der Annäherung an jene harmonische Arbeit sucht, deren Bedingung die Zahl der Eintönigen ist. — Wir bemerken dies nur, um zu zeigen, wie wenig sich Fourier von den tieferen Consequenzen seiner Idee Rechenschaft abgelegt hat. Und jetzt wollen wir den letzten Punkt in seinem Systeme, der äußeren Gestalt, in der er sich dasselbe denkt, übergehen.

7. Die Phalange und das Phalanstère.

Jetzt sind die Gesetze der Arbeit und der Entwickelung des Reichthums gefunden, die innere Harmonie der Bestimmung des Menschen zur Werkthätigkeit mit seinem Bedürfniß des Glücks ist zur erkannten Wahrheit geworden, und die Basis der „aufsteigenden Periode" des Erdenglücks, die 35,000 Jahre dauern wird, gegeben. Was nun allein noch übrig bleibt, ist die Darstellung dieser Harmonie in der factischen Wirklichkeit. Diese ist enthalten in der Vereinigung der Gruppen, die sich um jeden Industriezweig an jedem Orte bilden, zu Industrie-Serien, deren jede etwa 24 bis 32 Gruppen haben muß; die Letzteren treten zusammen, um das Spiel der Rivalität und des Einklangs, was die Gruppen belebte,

auch der serienweise aufzuführen, zu der Phalange. Die Phalange bezeichnet eine Zahl von 1800 bis 2000 Personen, die zusammen als ein Ganzes betrachtet nicht zu klein ist, um für alle Industriezweige Liebhaber, das heißt mithin Arbeiter zu finden, nicht zu groß, um sich noch als ein Ganzes zu übersehen. Doch kommt diese Zahl nur dadurch heraus, daß daß in jeder Phalange neben den 810 Personen, welche, wie oben gezeigt, alle nöthigen Charaktere in sich enthalten, noch eben so viele an Greisen, kleinen Kindern unter drei Jahren, Kranken, Abwesenden, Ueberzähligen und Ergänzungsmannschaft hinzugerechnet werden; eine bedenkliche Zugabe freilich, doch wird die Production Alle reichlich ernähren und keine Störung entstehen. Die Phalange bewohnt einen Landstrich von ungefähr einer Quadratmeile, wo man ein großes gemeinschaftliches Gebäude errichtet, das Phalansterium, „le Phalanstère", in dem alle Theilnehmer der Phalange ihre Wohnung haben. Durch diese Anordnung wird zweierlei erreicht. Erstlich ist die Landwirthschaft als solche auf den großartigen Maßstab zurückgeführt, dessen sie unumgänglich bedarf, um die wahre Höhe der Production, deren sie fähig ist, zu erreichen, und zugleich in der Verschiedenheit der Phalansterianer Jedem seine Lieblingsbeschäftigung anzuweisen. Dann aber — und hierauf kommt die Schule stets zurück — ist Ein solches gemeinschaftliches Gebäude, einmal solide aufgeführt, wirklich weit weniger kostbar, als die Masse von 400 bis 600 einzelnen Wohnungen, in denen jetzt die gleiche Anzahl von Menschen lebt, die stets gezwungen sind, Reparaturen vorzunehmen, ohne doch eigentlich sich bequem und angenehm zu finden. Dazu kommt der große Vortheil, den die gemeinschaftliche Bewahrung der Ackerwerkzeuge, des Viehes und der Erzeugnisse in den großen socialen Ställen und Scheunen gewähren muß, wo sie trocken, unverletzt und ungestohlen bleiben, während jetzt in den kleinen Hütten sowohl die Hausthiere als das Korn oft ein Drittel ihres Werthes durch die Aufbewahrung verlieren. Diese unmittelbaren Vortheile sind so groß, daß man ein herrliches Gebäude wird errichten können für je 2000 Personen, prächtiger wie manchen Palast,

bequemer und gesünder, wie alle unsere heutigen elenden und doch im Grunde so kostbaren Hütten. Dieses Gebäude, das Phalansterium, findet sich als eine Residenz der neuen socialen Welt in jeder Quadratmeile; in der Mitte hoch und schön, dehnt es sich, das Bild einer Serie, nach beiden Seiten in zwei schönen Flügeln aus, die bestimmt sind, die lärmenden Handwerke aufzunehmen. In zwei Reihen aufgeführt, schließt es weitläuftige Höfe ein, wo sich im Schatten die Greise und Genesenden ergehen. Mitten vor der Fronte erhebt sich der Thurm der Ordnung, von dem aus den Arbeitern auf dem weitläuftigen Felde Signale durch den Telegraphen gegeben werden; unter den großen Sälen aber, die das Phalansterium einschließt, wird man das Theater und die Börse bemerken, die nirgends fehlen dürfen. Damit eine leichte und angenehme Communication unter den Phalansterianern sei, und die Mühe des Steigens wie die Gefahr des Erkältens gehoben werde, läuft um das ganze Gebäude im ersten Stock eine bedeckte Galerie, die man im Winter heizt, und wo man, zum Genusse der sich Ergehenden, auch die neuesten Erzeugnisse der organischen wie der anorganischen Welt ausstellen mag. Daß alles Dieses sich noch mit weniger Kosten ausführen läßt, als unsre gegenwärtigen Einzelwirthschaften fordern, beweist Fourier.

Drinnen aber, in dem geschmackvoll eingerichteten Phalansterium selbst, beginnt nun ein eigenthümliches Leben. Zuerst enthält dasselbe, wie jetzt die großen Hotels, Zimmer für die verschiedensten Wünsche und die verschiedensten pecuniären Kräfte — denn der Unterschied des Vermögens ist beibehalten. Der miethet sich einsame, der prachtvolle, der bescheidene Zimmer; jede Wirthschaft ist noch für sich. Allein es giebt eine Masse von Sachen, die, sobald sie von einer Mehrzahl zugleich betrieben werden, zugleich billiger und besser selbst für den Kreis des unmittelbaren Hausbedarfs geschehen. Dahin gehören z. B. Wäschereien, Reparaturen rc.; vor Allem aber zweierlei, die Besorgung der Speisen und die Erziehung der Kinder. Diese werden mithin sogleich von der Phalange übernommen, und ihre Besorgung serienweise den Wünschenden über-

tragen. — Das Phalansterium enthält einen großen Speisesaal, wo man ißt, wann, was und mit wem man will; denn der Vortheil, der aus der unitären Küche hervorgeht, ist so groß, daß man die vorzüglichsten Sachen zu verhältnißmäßig geringen Preisen haben kann. Man könnte meinen, daß dieses eigentlich schon da sei in den heutigen Gasthäusern; der wesentliche Unterschied aber zwischen der Verwaltung des Phalansteriums und z. B. der gegenwärtigen Restaurants liegt eben darin, daß die letzteren, weil sie ihren eignen Vortheil zum Zwecke haben, so schlechte Sachen geben, als möglich, während das Phalansterium keinen Vortheil wollen kann, und Alles daher den Consumenten zu Gute kommen läßt. Dann werden die Köche und Köchinnen, da sie ja nur aus Liebhaberei arbeiten, die Sachen weit besser machen, getrieben durch den Reiz des Wetteifers. Auf gleiche Weise finden sich im Phalansterium ein oder mehrere Kindersäle, in die man die nur zu oft unbequemen Gäste hineinthut, abgetheilt nach den Trieben, die die Kinder selbst äußern; die „schreienden“, die „spielenden“, die „sinnigen“ jedesmal zusammen. Ihnen zur Aufsicht finden sich von selbst junge und ältere Frauen; sieht man nicht oft Mädchen sich an Puppen erfreuen, aus Mangel an wirklichen Kindern? Nun wohl; man lasse ihnen ihren freien Willen und sie werden sich schon selber zur Befriedigung jenes socialen Bedürfnisses bestimmen. Während dessen haben Andere Lust, sich mit der Wäsche zu zu beschäftigen, Andere die Kleider zu verfertigen und auszubessern; Jede geht eifrig an ihre Arbeit. Nach einigen Stunden sind sie deren müde; man wechselt; da giebt es neuen Reiz, neuen Genuß, neuen Wetteifer. Lust und Liebe beseelt Alle, denn was man thun muß, will man thun. Die Wirthschaft, dieses unendlich vielgliederige Wesen, hat seine einfache, allein wahre Harmonie gefunden.

Während so das Haus besorgt wird, entfalten sich in der erzeugenden Welt des Phalansteriums nicht geringere Wunder. Mit dem Morgen ist die Werkthätigkeit erwacht; die Heerden wollen besorgt, die Pflanzen begossen, die Saat gesäet sein. Da treibt es denn den Einen, in der

frischen Luft langsamen Schrittes die ersten Stunden des Tages zu genießen, und es ist der Hirt gefunden; der Andere sucht nach Blumen und Bäumen — wie viele Reiche thun es nicht, eben aus innerem Behagen? Desto besser; die ganze Gartenwelt des Phalansteriums wartet ihrer schon. Noch ein Anderer möchte die ihn drängende Muskelkraft in frischer Anstrengung austoben lassen; wohlan, er thue es. Axt, Hammer oder Pflug harren seiner Hand. Hat Dieser seinen Muth gekühlt, sind von Jenem die Blumen besorgt, ist vom Ersten der Morgen genossen, so gehe nun der Eine zur Heerde, getrieben von der Papillonne, und hüte sie besser wie der frühere Hirt, der Cabaliste folgend; so mögen es die Andern mit seinem Geschäfte machen. Niemandem wird die Arbeit, der Arbeit Niemand fehlen, denn jene ist ewig neu geboren von dem Bedürfniß, und erzeugt ewig aufs Neue die Genugthuung. Hier ist kein Stillstand möglich, keine Reibung denkbar. Auf der vollkommensten Freiheit der Bewegung aller Neigungen ist der Organismus basirt; die Neigungen aber stehen in ewiger Harmonie mit sich und mit Dem, was sie hervorbringen sollen; wo kann der Strom des Glücks eine Klippe finden, an der er sich mißtönend bräche, oder von dem es einen Sturz gälte auf Leben und Tod?

Jetzt ist die Arbeit gethan, der Tag der Werkthätigkeit hat in jedem Einzelnen wie im Ganzen seinen Lauf vollendet. Man kehrt nach dem großen Hause zurück; nicht ungerne. Denn wen es freut, das Theater zu sehen, dem steht es offen, wie einst die Circenses der Römer; wer Gesellschaft sucht, der geht in den Gesellschaftssaal, wo Liebe, Ehrgeiz, Familiismus, Freundschaft die Gruppen vereinigen, trennen, beleben. Oder sucht man Ruhe an der Seite der Seinigen: die ungestörte Wohnung bietet ihm freundlichen und genußreichen Aufenthalt.

Und eben an dem eigensten Platze des Menschen, dem heimischen Herd, hat er nicht die ewigen Feinde des Familienglücks zu fürchten. Keine Sorge drängt sich zwischen ihn und den Frieden seines Abends, und keine Ermattung macht es ihm unmöglich, zu genießen, was er errungen

hat. Darf man es wagen, mit einem solchen Zustande das elende, zerrissene Leben unserer gegenwärtigen Civilisation vergleichen zu wollen, das in seinem Egoismus, diesem Todfeinde alles Glücks, jeden reinen Genuß vernichtet, und dennoch den Fluch tragen muß, sich selber nicht befriedigen zu können?

Wenn die geistige Kraft der Menschen stark genug wäre, sich aus der Gewohnheit ihrer gegenwärtigen Verhältnisse wahrhaft in ihrer Anschauung loszureißen, ja, nur einen Augenblick lang sich durch die numerischen Berechnungen und durch die reizenden Bilder des so nahe liegenden Glücks überzeugen zu lassen — keine Stunde lang würden sie anstehen, aus ihrem unglücklichen Leben herauszutreten, und die Association der Phalange zu beginnen. Aber wenig darf Der wagen, über die Menschen mitzureden, der nicht weiß, wie die Gewohnheit mächtiger ist, als Gedanke und Gefühl; ihre Banden sprengt man nicht. Und wären sie wirklich da, wirklich mitten in diesem Leben der Harmonie, sie würden unglücklich sein, eben weil sie es noch nicht ertragen können, es nicht zu sein. Darum ist der eigentliche Boden der Association nicht die erwachsene Welt, sondern die Kindheit. Der Mensch will zu Allem erzogen sein, selbst zum Glück. Nichts ist daher, besonders im Anfange der Gesellschaftung, wichtiger als die Erziehung. Die Erziehung der Kinder in den Phalangen ist nicht weniger eigenthümlich, wie das übrige Leben. Auch die Kinder haben ihre Triebe; die lieben es, ordentlich, still, fleißig zu sein, jene stürmen gerne, sind waglich und körperlich geschickt, noch andere treibt es, sich mit unreinen Sachen zu beschmutzen, und sich im Herumwühlen in der Erde wohlzubefinden. Ein neuer Beweis für die Harmonie des Triebes mit den Bestimmungen! Denn man bilde nun aus diesen Klassen der Kinder bestimmte Abtheilungen, und lasse sie Dasjenige thun, wozu der Mann entweder zu groß ist, oder wovor er einen Abscheu hat. Auf diese Weise wird nicht bloß ein Bedürfniß befriedigt, sondern zugleich der Grund der ganzen Lebensweise der Phalangen schon in der zartesten Kindheit gelegt, sich dem Triebe unbedingt zu überlassen, oder

ihm die Richtung auf den Nutzen zu geben. Wir werden im Anhang ein Citat aus dem Traité de l'association geben, um deutlicher zu zeigen, wie Fourier sich die Sache denkt. —

Allmälig füllen sich nun die Scheunen und Ställe; obgleich Fourier behauptet, daß der Mensch im harmonischen Zustand dreimal so viel essen werde wie gegenwärtig, so ist es doch nicht möglich, Alles, was erzeugt wird, zu verbrauchen. Dazu kommt der Segen der Industrie, der gleichfalls größer ist wie das Bedürfniß; auf der andern Seite der Mangel an gewissen Sachen, die an andern Orten besser und im Ueberfluß erzeugt werden — kurz die Bedingungen des Handels sind da. Der Handel ist entweder Landeshandel oder Welthandel. In jenem setzen Einzelne an den Einzelnen, oder einzelne Orte gegenseitig ihre Producte ab; in diesem tauschen ganze Erdtheile ihre Erzeugnisse. Wie geschieht der erstere gegenwärtig? Mit einem Kalbe, mit einigen wenigen Pfunden Butter oder einigen Tonnen Korn zieht der Landmann zur Stadt, dem Zufall überlassen, da er weder weiß, ob und wo ein wirkliches Bedürfniß ist, noch auch ob man ihm den wahren Preis für seine Waare giebt. Schlimmer noch wie dieses ist der durch den Transport von Kleinigkeiten verursachte Zeitverlust, besonders aber der Verlust an Arbeitskraft; denn der ganze Tag und mit ihm Alles, was der Landbauer an ihm hätte verdienen können, wird verloren durch die persönliche Gegenwart desselben in der Stadt. Dieses Alles wird anders im socialen Leben. Hier ist es die ganze Phalange, die kauft und verkauft; nicht zu viel, denn sie kennt ja das Bedürfniß; nicht zu falschen Preisen, denn sie hat kein Interesse am Gewinn. Im Waarenlager des Phalansteriums mag dann der Einzelne abholen, wessen er bedarf, ohne manchen Tag und manchen harten Thaler für die Last opfern zu müssen, sich selbst seine Bedürfnisse einzukaufen. Auf ähnliche Weise wird der Welthandel vollzogen. Man tauscht einfach die Producte der Zonen aus, ohne daß ein egoistischer Kaufherr seinen Vortheil davon zöge; ja, warum ist es gerade nothwendig, daß die Schiffe Europa's mit ihrem Korn und ihren Industriewaaren wirklich in Amerika

landen, und umgekehrt der Zucker und die Baumwolle uns bis in unsere Häfen von amerikanischen Schiffen gebracht werden? Bei Weitem vortheilhafter ist es, daß dieselben auf der Mitte des Weges zusammentreffen, und nun ihre Ladungen austauschen, die Hälfte des unproductiven Transportirens ersparend. So gestaltet sich durch die gesellschaftete Lebensweise Alles zur Ersparniß und zur Erzeugung, Reichthum und Glück überall verbreitend.

Daß die Phalange nun am Ende ihrer Jahresrechnung einen ganz bedeutenden Ueberschuß haben wird, ist klar; man darf sogar behaupten, daß er vierteljährlich beträchtlich genug ist, um eine Vertheilung zuzulassen. Damit steht die Doctrin denn vor der Frage, nach welchen Grundsätzen die letztere geschehen solle, eine Aufgabe, die bekanntlich der Saint-Simonismus mit dem Satze löst: „A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.“ Hierin liegt aber eigentlich die Negation des individuellen Eigenthums, und nur die Arbeit als solche ist berücksichtigt. Fourier stellt, das erstere beibehaltend, dagegen folgendes Prinzip auf: Das, was die Erzeugnisse hervorruft, ist ein Dreifaches: Kapital, Arbeit und Talent. Die Vertheilung muß demnach diese drei Grundlagen des Erwerbes vor Allem im Auge behalten. Darnach ergiebt sich folgende allgemeine Regel: das Kapital erhält von der gewonnenen Masse vier Zwölftel, die Arbeit fünf, das Talent drei. Diese drei Massen werden nun den Besitzern und Arbeitern einzeln übergeben. Was die Kapitalisten betrifft, so ist die Sache sehr einfach; die Berechnung ihrer betreffenden Antheile unterliegt keiner Schwierigkeit. Allein für die eigentliche Arbeit bleibt noch die Verschiedenheit ihrer Belohnung zu lösen. Hier geht Fourier seinen eigenthümlichen Weg. Er theilt die Arbeiten ein in nothwendige, nützliche und angenehme; von diesen erhalten die letzteren am Wenigsten, weil sie sich durch ihre Annehmlichkeit selber lohnen; ihnen folgen die nützlichen; am Höchsten die nothwendigen, damit bei diesen das Widerstrebende durch das Angenehme des höheren Lohnes aufgehoben werde. — Dies ist, beiläufig

bemerkt, ein Widerspruch mit seiner übrigen Theorie; denn Jeder übernimmt ja nur die Arbeit, welche sie sei, wenn er Lust dazu hat; für den Arbeiter selbst sind daher alle gleich angenehm. Im Uebrigen ist dieser ganze Gegenstand für sein System in hohem Grade gleichgültig. Denn da doch jeder mehr verdient als er verzehren kann, so sieht man gar nicht ein, was denn überall noch Eigenthum, Lohn und Unterschied des Lohnes soll. Es ließe sich dies ganze Gebiet von Vorschlägen nur in irgend einem Uebergangszustande denken, aber von einem solchen ist bei Fourier gar nicht die Rede. Auch ist jene Vertheilung an Arbeit, Talent und Kapital durchaus willkürlich; es ist kein Grund, warum sie gerade so viel und nicht mehr haben sollen. Das Ganze ist ein Widerspruch mit seinem Prinzip und daher auch von seiner Schule wenig beachtet.

Nun bleibt nur noch ein Punkt zu lösen, der nach allem Vorhergehenden so einfach ist, daß Fourier verhältnißmäßig sehr wenig Gewicht auf ihn gelegt hat. Es ist dieses die Gestalt der, um sie so zu nennen, social-politischen Gewalten. Die Phalange bedarf so gut, wie jede Einheit von Menschen, der Obrigkeiten. Diese Obrigkeiten sind aber absolut wählbar, für jeden Zweig des Lebens bestellt, wechselnd, allein durch die Liebe und den Willen der Phalange getragen. Der Unarch (l'unarque) herrscht über die ganze Phalange, aber er hat weder Garden noch Waffen; was sollen sie ihm? Die Freiheit der Begierden ist höchstes Gesetz; es ist ja unmöglich, dagegen zu verstoßen. Freiheit und Gleichheit ist das Losungswort für das ganze Leben der neuen socialen Welt; Allen steht Alles offen, Keiner hat eine Grenze als in sich selber. Mehr kann man nicht fordern, ja nicht einmal denken. Und diese Freiheit wird nicht bedroht durch ihren furchtbarsten Feind, den Mangel, denn der Reichthum der Phalange sichert Jedem ein höchst angemessenes Minimum. Eigentlich sieht man wenig, was hier die Obrigkeit soll, ja es ließe sich wohl fragen, ob sie in der Weise überhaupt möglich ist, wie wir sie denken, als eine anordnende Gewalt. Ist sie aber bloß ein reines Mittel für die Vertheilung des Genusses, so ist sie eben keine Obrigkeit.

Doch liegt die ganze Idee einer Rechtsphilosophie dem Fourierismus so absolut fern, daß man sich enthalten muß, mit ihren Anforderungen das Gebäude der neuen socialen Welt messen zu wollen. —

So groß ist nun der Segen, der Genuß und der Friede, den das gesellschaftete Leben unmittelbar über seine Theilnehmer ausbreitet, daß die Welt, wenn nur erst eine Phalange recht in Thätigkeit kommt, dem Triebe der Nachahmung nicht wird widerstehen können. Nicht bloß die civilisirte Welt wird bald sich in Phalansterien, diesen Wohnsitzen des Glücks, zusammen finden, sondern selbst die Wilden werden, angezogen von der innern Wahrheit und dem äußeren Glanze, sich der neuen Ordnung der Dinge unterwerfen. Dann breiten sich die Phalangen über die ganze Erde aus; sie rücken vor nach Norden und machen Sibirien urbar, nach Süden, und befruchten die Sahara; sie unterwerfen sich das unbekannte Australien, und Amerika wird socialisirt. Bald treten sie in Verbindung mit einander. Jede einzelne Phalange steht unter einem Unarche. Die Phalangen selbst beginnen Serien zu bilden, je vier, zwölf, acht und vierzig u. s. w. stellen sich unter einen Herrscher, den Duarch, Triarch, Tetrarch; bis endlich die ganze Oberfläche der Erde eine große Einheit bildet, in der der Dodécarque je über eine Million Phalangen herrscht, der Omniarque aber über die ganze Welt*). Dieser König der Erde residirt in Constantinopel; er ordnet die Hauptbeziehungen der großen Phalangen-Accorde. Dann erscheint die nördliche Lichtkrone, und die Periode des Glücks beginnt. — Und alles Dieses kostet nur einen einzigen Versuch; eine einzige wirkliche regelmäßig eingerichtete Phalange muß — wer wird die ewigen Gesetze der Natur leugnen? — die Nachfolge der ganzen Welt herbeiführen. Wie ist es möglich, sich gegen solche Wahrheiten zu verhärten? — Doch, mag auch unsere Gegenwart nicht ihre Bestimmung und ihre Kraft begreifen, kommen wird jene Zeit so gewiß,

---

*) Eine genauere Tabelle bei Renaud, solidarité p. 116 und 117. Auch bei K. Grün, p. 187—188.

wie wir selber das Bedürfniß des Glücks haben, und wir uns gezwungen sehen, einen Fortschritt in der Geschichte desselben anzuerkennen. Diejenigen aber, die sie genießen, werden sich wundern, wie wir nicht Alles daran gesetzt haben, sie herbei zu führen, da wir es jetzt doch vermögen. —

Damit nun haben wir ein kurzes Bild der Theorie Fouriers gegeben. Und ehe wir nun zum dritten Theile unserer Arbeit übergehen, können wir jetzt die Frage aufstellen, ob dies System, möge es sonst richtig oder verkehrt sein, die volle Idee einer socialistischen Theorie verwirklicht, und wenn nicht, welches Gebiet es der socialen Bewegung eigentlich als das ihm speciell eigenthümliche gewonnen hat.

Die erste dieser beiden Fragen müssen wir allerdings verneinen. Denn Fourier läßt mitten in seinem Socialismus das Recht des persönlichen Eigenthums bestehen, ja er räumt bei der Vertheilung des Erwerbes dem Kapital sogar mehr Antheil ein, als dem Talent. Er hat die Consequenzen dieses Satzes nicht durchdacht, sonst würde er gesehen haben, daß gerade auf einer entsprechenden Vertheilung der ganze Zustand der volkswirthschaftlichen und näher der industriellen Gesellschaft beruht. Es ist wohl möglich, daß er geglaubt hat, es werde diese Vertheilung bald überflüssig werden; allein es ist gewiß, daß er das Eigenthum bestehen läßt und es daher der Arbeit nebenordnet. Die eigenthumslose Gesellschaft kennt Fourier nicht; er wagt nicht den Gedanken der Aufhebung des Eigenthums zu verfolgen, sondern er erdrückt das Eigenthum nur durch die imaginären Ueberfülle der Production. Daher hat der Fourierismus denn auch kein ihm eigenthümliches System des Privatrechts, wie der St. Simonismus.

Die Familie dagegen ist bei Fourier allerdings aufgehoben. Das, was er an ihre Stelle setzt, ist die vollkommenste Herrschaft der sinnlichen Triebe, die die Geschlechter zusammenführen. Wir müssen allerdings

gestehen, daß er diese Verbindungen tiefer aufgefaßt hat. Fourier ist ganz entschieden ein Anhänger der Emancipation der Frauen. Er hat deutlicher und eher als St. Simon diese Emancipation als die nothwendige Bedingung aller wahren Fortschritte erklärt. „Les progrès sociaux et changements de periodes s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison de la décroissance de la liberté des femmes ... En resumé, l'extension des privilèges des femmes est le principe général de tous progrès sociaux.“ Freilich hat er dabei nicht gefragt, ob die Frauen sich wirklich zu einer solchen emancipation eignen; er nimmt diese Fähigkeit, wie alle Vertheidiger derselben, unbesehen an, und jene liberté der Frauen ist ihm zuerst die vollständige Gleichheit des Mannes und der Frau. Allein sie geht, da den Attractions ihr voller Spielraum werden muß, um die destinée zu erfüllen, alsbald weiter. Sie enthält zugleich die principiell ungebundene Freiheit der sinnlichen Triebe. Diese Consequenz ist bei Fourier durchaus nothwendig; aber er beweist sie mehr durch die Kritik des gegenwärtigen Verhältnisses als durch ein wahrhaft tiefes Eingehen auf das Wesen der Weiblichkeit. Er ist der Ueberzeugung, daß, wo eine Gemeinschaft des engen Lebens in dem Herzen zweier Liebenden durch volle Uebereinstimmung der Neigung angedeutet ist, diese sich auch vollziehen kann und wird; daß andererseits aber da, wo diese Gemeinschaft innerlich nicht vorhanden ist, auch kein äußeres Band sie dauernd als eine bloß äußerliche und deshalb unglückbringende erhalten soll. Er hat daher Recht in demselben Punkte, von dem aus unsre Zeit immer dringender die Scheidung der Ehe als eine zulässige und leichte fordert. Allein eben so entschieden hat er dem sinnlichen, ich möchte sagen thierischen Triebe einen Platz eingeräumt, von dem aus er das tiefste Wesen auch der wahren Ehe bedroht. Sein Irrthum ist ganz genau der der St. Simonisten; er läßt sich mit einem Satze bezeichnen. Beide stellen die sinnlichen Triebe als gleichberechtigt neben das höhere Bedürfniß der inneren Lebensgemeinschaft, deren äußere Erscheinung und

Heiligung die Ehe ist. Diese gleiche Berechtigung des absolut Ungleichen untergräbt Alles, was die Treue und die Hingebung Veredelndes und Erhebendes für den Menschen hat. Was die Ehe in diesem ihrem höheren Sinne ist, hat Fourier nicht begriffen; ihm schwebten nur die Ausartungen derselben vor, und allerdings hatte er gerade in Frankreich nur zu oft traurige Gelegenheit, dieselben zu beobachten. Darin ist er in seiner Kritik der ehelichen Verhältnisse vielleicht am schneidendsten und wahrsten in seinem ganzen Werke, aber sein System hat selbst seine Schule nie in allen seinen Consequenzen anzuerkennen und durchzuführen gewagt.

Wenn demnach bei Fourier nicht eigentlich eine ganz reine Entwickelung einer socialen Doctrin vorhanden ist, welches sind die Punkte, durch die seine Lehre ihren eigenthümlichen Platz behauptet?

Es sind ihrer vornehmlich zwei. Fourier ist der erste, der die Arbeit an sich, den Begriff der Arbeit oder genauer des Arbeiters, wissenschaftlich aufgefaßt. Fourier zuerst hat die Arbeit nicht mehr als eine Thatsache des wirthschaftlichen Lebens hingestellt oder angenommen, wie das in der Nationalökonomie fortwährend geschieht. Er hat sich ferner nicht damit begnügt, die Arbeit als eine theoretisch nothwendige Consequenz von Bedürfniß und Verzehrung aufzufassen; ja er ist nicht dabei stehen geblieben, wobei unseres Wissens nach alle Philosophie stehen geblieben ist, die Arbeit als Bedingung der Entwickelung der Persönlichkeit, der Freiheit, des Glückes zu betrachten. Sondern er hat es zuerst versucht, die Arbeit an und für sich als eine Bestimmung des menschlichen Glückes, als eine Befriedigung der menschlichen Neigung, als ein Ziel der menschlichen Vollendung zu erfassen. Er hat dadurch sich der Lösung einer Frage genähert, die gerade auf der industriellen Gesellschaft am härtesten lastet. In ihr giebt es und wird es geben eine große, zahlreiche Klasse, die nichts hat und haben wird, als eben diese Arbeit, die durch diese Arbeit nicht zum Besitze kommen kann. Ist nun die Arbeit nur die Bedingung des Glücks, so wird diese Klasse ewig bei

der Bedingung stehen bleiben; nur dann, wenn die Arbeit selber eine Erfüllung des Glücks sein kann, kann auch der Stand der Arbeiter glücklich werden. Ist es nun denkbar, daß die Arbeit eine solche Einrichtung empfange, daß sie an und für sich, abgesehen von dem Besitze, den sie erzeugt, eine Befriedigung gewährt? Ist es möglich aus dem Zustande unsrer Industrie herauszutreten, in der die Arbeit, eine Bestimmung des Menschen dennoch eine Qual desselben ist? Ist das der Fall, so ist zwar nicht der Unterschied der Besitzenden und Nichtbesitzenden, wohl aber der Gegensatz zwischen Arbeit und Besitz aufgehoben; denn jedes von beiden Elementen hat dann sein besonderes Glück. Dies ist die erste große Frage, vor welche Fourier unsre Zeit hingestellt hat; und wenn sie nicht die Bahn, die er hier geöffnet, durch angemessene Arbeitsordnungen betritt, so wird der Gegensatz, den sie ausgebildet, mehr Opfer kosten, als jede Anstrengung zur Erzeugung einer Ordnung der Arbeit, die mit der Arbeit, so weit es menschlicher Kraft möglich ist, den Genuß und die Befriedigung verbindet.

Der zweite Hauptpunkt, den Fourier zwar nicht allein, aber doch in eigenthümlicher Weise ausgebildet hat, ist der Begriff und die Aufgabe der Gesellschaftung, der Association. Wir haben gesehen, daß schon die St. Simonisten von der allgemeinen Gesellschaftung sprechen; allein Fourier hat zuerst bewiesen, daß sie nicht bloß von der allgemeinen Liebe geboten, sondern daß sie auch in hohem Grade nützlich und einträglich ist. Allerdings erstreckt sich seine Idee der Association nicht weit über die hauswirthschaftliche Gesellschaftung hinaus, allein schon hier hat er die hohe Bedeutung dieses, unsrer Zeit vor allen anderen eigenthümlichen Gedankens mit ungemeiner Energie nachgewiesen. Wenn freilich der Begriff und die unabweisbare Natur der Persönlichkeit die Selbstständigkeit als das absolut Höchste schätzen lehrt, so giebt es doch gewisse Unternehmungen und gewisse Gebiete des Lebens, in denen gerade für den Arbeiterstand die Gesellschaftung Quelle großer Ersparnisse und großer Genüsse zu sein bestimmt ist. Fourier ist es, der den Blick seiner

Zeit auf dies Gebiet zuerst gelenkt hat; nachdem einmal die bei ihm noch rein theoretische Frage zu einer praktischen geworden, wird auch dieser Gedanke Fouriers wie der der harmonischen Arbeit seine Zeit haben. — So schließen wir den Abschnitt, der sich mit den beiden großen socialistischen Schulen beschäftigt. Wir verlassen in ihnen den für sich arbeitenden Gedanken in der socialen Epoche, der abgeschlossen von den wirklichen Bewegungen der Gesellschaft seine ideale Bahn unbekümmert um sein Verhältniß zur praktischen Welt verfolgt. Es ist wahr, daß sie nichts geändert, wenig erklärt haben; es ist wahr, daß sie mit der Epoche, die sie selber beginnen, als Systeme verschwinden; aber sie haben Großes angeregt, und ihre Spur wird nicht wieder verloren gehen. Von ihnen steigen wir jetzt in das wirkliche Leben hinab, das weder Zeit noch Fähigkeit hat, um eines abstracten Gedankens willen seine täglichen Mühen und seinen gesellschaftlichen Kampf aufzugeben. Wenn beide Schulen aus diesem Leben ganz ausscheiden: man kann es verstehen ohne sie, man kann es arbeiten sehen, ohne sich nach ihnen umzublicken; aber sie sind die Grenzsteine, die die alte Gesellschaft von der neuen trennen; sie sind der erste Ausdruck des Bewußtseins von dem tiefen Gegensatz, der sich um sie her erhebt, der erste Versuch, diesen Gegensatz zu lösen, indem sie ihn auf seinen tiefsten Inhalt zurückführen. Und mag man über ihren Inhalt denken wie man will, immer wird ihre Erscheinung der natürliche Ruhepunkt für die wahrhaft geschichtliche Betrachtung des mächtigen Bildes sein, das sich jetzt vor unsren Blicken entfaltet. —

Dritter Theil.

Der Communismus.

Wesen des Communismus und Verhältniß zum Socialismus.

Es ist nicht selten, daß man den Communismus als den Inbegriff einer Reihe von Systemen auffaßt, die auf gleichartiger Grundlage neben dem Socialismus stehend, wenn auch in wichtigen theoretischen Punkten, von ihm verschieden, gleichsam die zweite große Seite der rein doctrinären Bewegung in der Entwickelung des socialen Widerspruches unserer Zeit bilden. Diese Auffassung ist die erste und natürliche, da wirklich der Communismus sich hauptsächlich in mehr oder weniger ausgebildeten Theorien darstellt, um die sich die Anhänger gruppiren und die selbst Schulen bilden und eine rein wissenschaftliche Propaganda besitzen. Um das Wesen dieses Communismus zu verstehen, sucht man daher nach einem Gesammtausdruck für das gemeinschaftliche Prinzip dieser Systeme; und hat man dasselbe nebst seinen verschiedenen Schattirungen, so meinen Viele, den Communismus selber in seiner innersten Natur erfaßt zu haben.

Wir hoben dieses mit vorzüglicher Betonung gleich im Beginne unserer Darstellung hervor. Denn gerade auf dieser Meinung beruht am

meisten die große Masse der Unklarheiten und Irrthümer, welche über den Communismus verbreitet sind. Will man sich erklären, was Dasjenige eigentlich ist, was wir den Communismus nennen, und will man verstehen, wie es möglich ward, daß der Communismus als allgemeine Erscheinung im Leben des Volkes auftrat, sich fortsetzte, verbreitete und gerade im gegenwärtigen Augenblicke mächtiger ist als je, so muß man zunächst und vor allen Dingen sich hüten, unter dem Communismus sich irgend ein bestimmtes System, irgend ein klares logisches Prinzip zu denken. Noch gegenwärtig hat der an Kraft und Umfang täglich wachsende Communismus durchaus keine ihm eigenthümliche Lehre; alle einzelnen communistischen Richtungen und Systeme haben wenig oder gar keine Gewalt über ihn; er hat sie bald abgeworfen, bald anerkannt, sich ihnen zum Theil hingegeben und sie wieder vergessen, ohne seinen Charakter, ohne seine Richtung zu ändern. Eben dadurch ist er aber viel wichtiger und mächtiger als aller Socialismus. Das freilich ist unleugbar, daß der Socialismus als System viel höher steht, als Alles, was der Communismus zu Tage gefördert hat; ja daß er sogar auf das Tiefste in die einzelnen communistischen Systeme hineingegriffen hat, mehr als diese sich gestehen wollen. Aber während der Socialismus der wissenschaftliche Ausdruck der Auffassung jener socialen Frage im Geiste eines einzelnen Menschen ist, ist der Communismus vielmehr diese Auffassung einer ganzen Klasse, der Ausdruck eines ganzen Zustandes. Man kann ihn daher aus seinen einzelnen Lehren aus Schriften und Erscheinungen äußerlich kennen lernen; in seiner inneren Bedeutung aber wird man ihn nicht wie den Socialismus aus einem bestimmten Prinzip, sondern man wird ihn allein aus den Elementen der industriellen Gesellschaft und ihrem Gegensatze verstehen.

Deshalb ist es bedeutungslos, ihm eine doctrinäre Definition geben zu wollen. Er ist eine Erscheinung und Richtung der Zeit, diejenige Erscheinung und Richtung, welche zuerst den Widerspruch in der industriellen Gesellschaft angedeutet, und ihn zugleich zum Bewußtsein beider Klassen

gebracht hat. Er ist deshalb nicht logisch entwickelt, sondern historisch entstanden; er ist nicht eine Lehre, sondern er ist ein Zustand. Und darum kann keine gewöhnliche Geschichte, sondern allein die innere Geschichte der Gesellschaft, Entstehung, Natur und Inhalt des Communismus erklären.

Wenn der Leser auf diesem Punkte sich das vergegenwärtigen will, was im Anfange dieses Bandes über die industrielle Gesellschaft gesagt ist, so wird es leicht sein, dieses Wesen jener ernsten Erscheinung nicht in einer Definition, sondern als ein Lebendiges darzulegen.

Wir haben gezeigt, wie die Ideen der Freiheit und Gleichheit seit einem Jahrhundert die Prinzipien geworden sind, aus denen alle Bewegung in Frankreich hervorgeht. Die volkswirthschaftliche Gesellschaft selber beruht auf denselben Grundsätzen, und das Volk hatte sich aber darum mit solcher Energie dieser Gesellschaft hingegeben, weil es von ihr die Verwirklichung derselben hoffte und scheinbar auch hoffen durfte.

Bis zum Ende der Restauration schien nun wirklich in jener Gesellschaft das überall für eine Gesellschaft erreichbare Ziel erreicht, die Freiheit und Gleichheit das Losungswort aller Stände geworden zu sein. Allein kaum hat die Vereinigung der besitzenden Klasse mit dem Proletariate die Restauration gestürzt, so zeigt sich, daß die Entwickelung der Gesellschaftsform, welche wir die industrielle genannt haben, aus der volkswirthschaftlichen hervorgehend, die Freiheit und Gleichheit aufs Neue in Zweifel stellt, indem sie dem industriellen Arbeiterstand die Bedingung der materiellen Freiheit und Gleichheit, den Erwerb eines Kapitals, unmöglich macht.

Darnach ist die geistige Bewegung ins Volk gedrungen, und jene beiden Ideen sind zur Grundlage aller Anschauungen, aller Kämpfe geworden. Sie überleben daher die Abhängigkeit, in welche

die arbeitende Klasse durch das Kapital kommt, und werden den Blick der letzteren auf die Frage, wo denn jetzt nach so vielen Siegen der Freiheit noch der Feind derselben, der ewig neue Keim der Unfreiheit liegen könne.

Da nun das Volk die alte Staatsgewalt gestürzt hatte, um mit ihr die Unfreiheit zu bewältigen, so war es natürlich, daß es sich zunächst an die neue Staatsgewalt wandte, um von ihr die Freiheit zu erhalten. Allein diese blieb vielmehr in allen Wesentlichen dieselbe für das Volk, die sie vor der Julirevolution gewesen; die Veränderung traf überall nicht die staatliche Lage der nichtbesitzenden Klasse, sondern nur die der besitzenden. Die erstere erkannte sehr bald die Täuschung, in der sie befangen war, und jetzt entstand bei ihr zuerst derselbe Haß gegen den Constitutionalismus, den sie früher gegen den Scheinconstitutionalismus gehegt. Aus diesem Hasse ging unter eifriger Mitwirkung der reinen Demokratie, der Republikanismus und der fortgesetzte republikanische Kampf von 1830 bis 1834 hervor, in welchen die Republik vom Constitutionalismus gänzlich überwunden ward.

Mit dieser Niederlage wandte sich unter dem Zusammentreffen mehrer günstiger Umstände, der Geist des Volkes von der reinen Staatsform ab, und in dem instinktmäßig richtigen Gefühle, daß der Constitutionalismus als solcher nicht Prinzip, sondern nur Consequenz sei, lernte es den eigentlichen Gegner von jetzt an in den gesellschaftlichen Verhältnissen suchen. Auch diese Ordnung der Gesellschaft erscheint zuerst wieder als Thatsache; es ist aber leicht das Prinzip zu entdecken, das sie bestimmt. Dies Prinzip ist die durch die Familie dauernd erhaltene Herrschaft des Besitzes über den Nichtbesitz, den das Recht des Gesetzes und die Gewalt des Staates schützen. So wie dies einmal von der ganzen, täglich an Zahl und Bedeutung steigenden Klasse der Nichtbesitzer erkannt ist, beginnt plötzlich eine gänzliche Umgestaltung der Auffassung derselben in allen öffentlichen Dingen. Es entsteht der Haß der Nicht-

besitzer und Arbeiter gegen die Besitzenden, und besonders gegen die Kapitalisten, die von arbeitslosem Kapitalertrag leben; es erhebt sich die Frage, ob ein Prinzip, worauf eine sociale Beherrschung der Nichtbesitzer durch die müßigen Geldherren beruht, der Idee der Freiheit und Gleichheit gegenüber ein an und für sich richtiges seine könne; dies Prinzip, das Recht des Eigenthums und der Bestand der Familie wird von der nichtbesitzenden Klasse mehr und mehr in Zweifel gezogen, um so rascher und rücksichtsloser, je mehr dieselbe sowohl des Eigenthums als der Familie entbehrt; kaum bezweifelt, wird es natürlich negirt, und so geht aus der socialen Abhängigkeit dieser Klasse die Negation von Eigenthum und Familie als der Geist dieser Klasse selber hervor. Diese Negation wird dadurch zum geistigen Lebensprinzip der Klasse; sie ist es, welche derselben das Bewußtsein ihrer socialen Lage, das Bewußtsein des Widerspruches der bestehenden Gesellschaftsordnung mit den Ideen der Freiheit und Gleichheit giebt; sie ist daher der wahre und eigentliche Ausdruck des inneren Zustandes, der die Entstehung und die Herrschaft der industriellen Gesellschaft begleitet; sie ist gleichsam das allgemeine Licht, das sich über diese Zustände verbreitet, in ihr entstehen einzelne, je nach der Grundrichtung der Individualitäten verschiedene, mehr oder weniger bedeutende Systeme, allein sie selber, eben in diesem ganz allgemeinen Zustande, ist gegen diese Systeme gleichgültig; sie ist als reine Negation, unfähig Dasjenige sich zur klaren Anschauung zu bringen, was dann werden soll, wenn Eigenthum und Familie aufgehoben sind; allein sie will nach dieser Aufhebung, durch dieselbe positiv irgend einen Zustand, in welchen die Ideen der Freiheit und Gleichheit auch auf dem Gebiete der Gesellschaft, und zwar in Besitz wie in Arbeit verwirklicht werden. Je länger die Herrschaft der industriellen Gesellschaft dauert, desto klarer wird dieser Inhalt des Geistes im Proletariate; alle einzelnen Systeme und Bewegungen haben für ihn wesentlich nur den Werth, für die eigentliche Masse des industriellen Arbeiterstandes jenen Inhalt immer klarer zu machen; in ihm stimmen alle Secten und Bestrebungen überein, er wird,

wie schon gesagt, zu einem Zustande des geistigen Volkslebens. Und er wird dies um so leichter, als er keines bestimmten Systemes, keiner tiefen Einsicht, keines langen Nachdenkens bedarf. Jedes Wort, das ihn berührt, fällt auf den fruchtbaren Boden der traurigen, hoffnungslosen äußeren Verhältnisse des Proletariers und schlägt alle Saiten seines inneren und äußeren Lebens zugleich an; jeder Zweifel am Eigenthum und Familie ist ihm ein Verständniß seines Elendes, jede Forderung einer materiellen Freiheit und Gleichheit ein Verständniß seiner Hoffnungen. Der tiefe Widerspruch, der in der industriellen Gellschaft lebt, hat seinen geistigen Ausdruck, das Proletariat seinen idealen Inhalt gefunden, und mit jenen Ideen ist aus der Ordnung des Verschiedenen in der neuen Gesellschaft ein Gegensatz der beiden großen Elemente derselben geworden.

Dies ist der allgemeinste innere Entwickelungsgang des Bewußtseins im Proletariat. Und dieses Bewußtsein des Proletariats von dem Widerspruche seiner Lage mit der Idee der Freiheit und Gleichheit, das sich negativ gegen Eigenthum und Familie verhält, weil es in ihnen die absoluten Gegner der Freiheit und Gleichheit sieht, und die Gesammtheit der Systeme, Secten und Bewegungen, welche aus diesem Bewußtsein hervorgehen, nennen wir den Communismus.

Das ist der wahre Begriff des Communismus. Und jetzt wird es klar sein, wie sehr Diejenigen Unrecht haben, die in ihm nichts sehen als ein System, das auf die Aufhebung von Eigenthum und Familie gebaut ist, und wie tief der Irrthum Derer ist, welche den Communismus mit den Waffen bekämpfen wollen, mit denen man ein verkehrtes System bekämpft. Hier wird weder scharfsinnige Widerlegung, noch gutmüthige Ermahnung, noch hochmüthiges Uebersehen helfen. Denn der Communismus ist in der That eine historische Thatsache von der allerhöchsten Bedeutung; aber freilich eine historische Thatsache nur für

die Geschichte der Gesellschaft. Es ist der Zustand, von welchem der Socialismus nur ein Symptom ist; er ist nichts anderes, als die geistige Entwickelungsstufe in dem Gegensatz der Elemente der industriellen Gesellschaft, welche dem äußeren Kampfe voraufgeht. Wer den Begriff und die Bewegung der Gesellschaft verstanden hat, der wird klar genug verstehen, was wir sagen; wer mit diesem Communismus die geistigen Bewegungen, die der ersten Revolution voraufgingen, zu vergleichen weiß, der wird nicht zweifeln, daß Dies und nichts Anderes die wahre historische Bedeutung des Communismus ist.

Und täuschen wir uns nicht. Die große Beachtung und Theilnahme, welche der Communismus vielleicht mehr noch als der Socialismus auch in Deutschland gefunden hat, ja die Furcht sogar, welche den Namen des Communismus begleitet, rührt aus keinem anderen Grunde her, als weil man eben dieses tiefere Wesen des Communismus, das über jedes einzelne System desselben hinausreicht, verstehen gelernt hat. In dem Communismus, in seiner Ausbreitung über die Völker, in den Gefahren, die er bringen wird und muß, fürchtet man nicht die Gefahren, welche eine, wenn auch noch so verderbliche irrthümliche Lehre bringen kann; und nicht deshalb sind Staat und Gesellschaft allenthalben gegen den Communismus verbündet, weil sie durch ihn einige Arbeiterunruhen, und selbst hie und da einen Aufstand fürchten. Sondern das ist das wahre Bedenken, daß, weil der Communismus eben der Ausdruck des Bewußtseins im Proletariate ist, durch ihn und seine Ausbreitung der Gegensatz und Haß zwischen den beiden großen Klassen der Gesellschaft zu einem allgemeinen, und somit der Same zu einem allgemeinen europäischen Kampfe im Herzen der Gesellschaft ausgestreut werden möge. Und wahrlich, es kann kein Zweifel sein, daß auch hier das unmittelbare Gefühl der Völker das Richtige getroffen hat.

Denn — und das Folgende bitten wir unsere Leser allen Ernstes zu erwägen — wenn wirklich der Communismus der Endpunkt ist, bei

welchem die innere Entwickelung des Proletariats anlangt, und wenn wirklich das Proletariat nothwendig in der industriellen Gesellschaft entsteht, mit ihrer Ausbildung sich selber ausbildet, mit ihrer Höhe die seinige erlangt, kann dann der Communismus noch als eine vereinzelte Erscheinung in Frankreich betrachtet werden? Ist es unnatürlich, daß er von Frankreich aus hinüber gewandert ist nach Deutschland, und daß er weiter wandern wird, so wie die industrielle Gesellschaft sich weiter ausbreitet? Beruht es auf der Propaganda der Communisten, daß der Communismus sich unaufhaltsam fortpflanzt?

Nein; im Gegentheil darf die vor keiner Wahrheit zurückschreckende Wissenschaft, es nicht verhehlen, daß der Communismus eine natürliche und nothwendige Erscheinung in jedem Volke ist, dessen volkswirthschaftliche Gesellschaft in die industrielle übergeht, und das daher in sich ein Proletariat erzeugt hat. Kein Mittel und keine Macht der Welt wird sein Entstehen hindern; er ist nicht bloß eine Thatsache, sondern ein nothwendiger historischer Durchgangspunkt für die Bewegung der Gesellschaft; so gleichgültig es ist, ob er diese oder jene Systeme hervorruft, so unvermeidlich ist er selber in der socialen Entwickelung.

Von diesem Gesichtspunkte aus soll die folgende Darstellung ihn betrachten. Wir müssen allerdings uns wesentlich an die Systeme halten, weil sie der vorzüglichste und klarste Ausdruck seines Inhalts sind. Allein das bedarf nunmehr wohl keiner Erklärung, weshalb wir diese Systeme selber für das bei weitem Untergeordnete halten müssen. Sie sind nur die Wegweiser auf diesem Gebiete; das wahre Leben ist der Geist der niederen Klasse, und diesen kann man nicht definiren und nicht beschreiben; man muß ihn anschauen und unmittelbar auffassen, wie er unmittelbar selber entstanden ist. Es kann daher wenig darauf ankommen, ob wir hin und wieder einzelne Erscheinungen übergehen; wenn es uns gelingt, das Bild des ganzen Geistes dieser Bewegung unserem deutschen

Volke vor die Seele zu führen, so werden wir glauben, unserer Aufgabe genügt zu haben.

Wir werden daher, nachdem wir ganz im Allgemeinen das Wesen des Communismus dargestellt haben, jetzt einfach den Gang der Entwickelung selber den Inhalt derselben erzeugen und erklären lassen.

Erste Epoche.

Der Republikanismus.

Von 1830—1835.

I. Wesen des Republikanismus.

Es hat zu allen Zeiten innig überzeugte Republikaner, sehr oft Systeme, Schulen und Propaganda des Republikanismus gegeben. Der Republikanismus ist einer der nothwendigen Durchgangspunkte für alle Untersuchung nach dem wahren Wesen des Staates, und sein Verfassungsprinzip ist, äußerlich aufgefaßt, etwas, ich möchte sagen so mathematisch Ueberzeugendes, daß ihm logische Zustimmung und Vertheidigung niemals fehlen wird. Daher kommt es denn, daß man gewöhnlich den Urheber des Republikanismus im Volke in den republikanischen Theorien zu finden, und auch wohl zu verfolgen pflegt.

Es ist von Wichtigkeit gerade in unserer Gegenwart, daß man diese Thatsache anerkenne. Denn so natürlich jenes Verfahren von Seite der nicht republikanischen befehlenden Gewalt ist, so ist es doch nicht weniger gewiß, daß es ein durchaus verkehrtes und erfolgloses bleiben muß.

Wenn nämlich die Staatsverfassung der Ausdruck der bestehenden Gesellschaftsordnung ist, so ist jede Herrschaft einer Theorie auch nur in einem bedeutenden Theile des Volkes, die die bestehende Verfassung umstürzen will, unmöglich, wenn nicht ein Gegensatz in der Gesellschaft ihr entspricht. Und, umgekehrt, wo dieser Gegensatz vorhanden ist, da ist es gleichfalls unmöglich, die Herrschaft einer solchen Theorie zu vernichten. Aus diesem Grunde, dessen Bedeutung nur die Wissenschaft der Gesellschaft enthüllen kann, ist die großartigste und rücksichtsloseste Entwickelung äußerer Mittel gegen alle subversiven Theorieen und Verbindungen entweder überflüssig, wie dies Englands feste Gesellschaftsordnung beweist, oder nutzlos, wie Frankreichs Geschichte darthut.

Wenn wir daher in irgend einer Zeit oder irgend einem Lande den Republikanismus entstehen, sich allgemein verbreiten und in die Masse des Volkes hinabsteigen sehen, so muß als erster Grundsatz für staatsmännische Beobachtung wie für historische Darstellung gelten, daß er an und für sich wenig bedeutet, daß er aber ein um so wichtigeres Symptom für die sociale Bewegung des Volkes ist, das ihn in sich aufnimmt. Und will man ihn daher bekämpfen, so muß man dies thun auf dem Gebiete der Gesellschaft und nicht auf dem der Polizei. Denn jedes Mal ist aus den obigen Gründen der Republikanismus nur der Vorläufer des Kampfes der zahlreicheren aber unterdrückten Gesellschaftsklasse gegen die minder zahlreiche aber herrschende.

Nie haben diese Sätze, mit Ausnahme der letzten beiden Jahre, eine entscheidendere Bestätigung gefunden als in der Geschichte des französischen Republikanismus unter dem Julikönigthum.

Schon unter der Restauration hatte eine Menge junger, besonders der gebildeten Klasse angehörigen Männer, angeregt durch den Kampf, den die Bourgeoisie gegen die Reaktion führte, und unfähig die ganz bestimmte Natur dieses Kampfes zu verstehen, sich mit vollständigster Rückhaltslosigkeit in die Bewegung geworfen. Allein diese Bewegung, die

vor allen Dingen die Herrschaft der volkswirthschaftlichen Elemente über die Staatsgewalt wollte, nahm sie nicht in sich auf, da sie in der That nichts vertraten, als ihre individuellen, oft genug gänzlich zerfahrenen Meinungen. So auf sich selbst angewiesen, entstand bei ihnen der Gedanke, aus sich selbst heraus, mit ihrer ausschließlichen Kraft, eine Umgestaltung der Staatsordnung hervorzurufen.

Diesem Zwecke aber konnten sie nur in Einer Weise entsprechen. Sie mußten, von allem öffentlichen Gewichte theils durch ihre Persönlichkeit, theils durch ihre Lage ausgeschlossen, sich untereinander zu einer Gewalt constituiren, deren Macht in ihrem Gehmeimniß und ihrem absoluten Gehorsam lag. So entstand die erste große geheime Verbindung in Paris, an deren Spitze Bazard, der spätere St. Simonist, Flotard und Buchez, die Gründer derselben traten. Dies war die Verbindung der Carbonaris.

Es klingt paradox, und es ist dennoch unzweifelhaft und von allen Kundigen bestätigt, daß diese Verbindung vom Anfange an bis zu ihrem Ende niemals gewußt hat, was sie eigentlich wollte. In nichts stimmten alle ihre Mitglieder überein, als in dem Hasse gegen die Restauration, und Louis Blanc hat vollkommen Recht, indem er von ihnen sagt: „Wenn der Carbonarismus in seiner Organisation etwas Gewaltiges und Wunderbares ist, so ist sein Prinzip ein kindisches Spiel. Seine Hauptgründer stellten als die Formel ihrer Tendenz den Satz auf: Da die Gewalt kein Recht ist, und da die Bourbons durch die Fremden zurückgeführt sind, so verbinden sich die Carbonaris, der französischen Nation die freie Ausübung des Rechts zurückzugeben, das ihr zusteht, diejenige Regierung zu wählen, die ihr passend scheint.“ Auf ein so bodenloses Prinzip hin verband man sich, „man verschwor sich mit unendlichem Feuer, ohne eine Idee über die Zukunft, ohne vorherige Studien, eine Beute für jede eigenwillige Leidenschaft! Aber je vager die Formel war, desto besser entsprach sie den verschiedenen Formen des Verdrusses und des Hasses.“ (Hist. d. dix ans. I. 99.) „Es gab unter ihnen,“ fügt er

an einer anderen Stelle hinzu, „Republikaner, Orleanisten, Buonapartisten; Einige verschworen sich ohne allen anderen Zweck als den, sich zu verschwören. Die Anwendungen waren nicht weniger verschieden als die Prinzipien, und auf dem Grunde der Verbindung blieb in einem so furchtbaren Augenblicke nichts anderes übrig als das Chaos."

Dennoch umfaßte sie ganz Frankreich, und ging über dasselbe hinaus. Bedeutende Männer, selbst Lafayette, nahmen an ihr Theil und setzten für sie ihr Leben ein. Sie mußte in Blut ertränkt werden, und ihre Anhänger starben für sie wie für eine große Sache. Wie war eine solche Erscheinung möglich?

Wir haben gezeigt, wie der eigentliche innere Kampf Frankreichs unter der Restauration von den Elementen der volkswirthschaftlichen Gesellschaft gegen die Restauration der feudalen Prinzipien geführt ward. Jener Carbonarismus mit all seiner Hingebung und all seiner Unklarheit hatte in diesem Kampf keinen Platz gefunden. Offenbar enthielt er etwas Anderes, das nicht von jenen Elementen begriffen, ja vielleicht nicht einmal von ihnen anerkannt ward. Was war dieses Dritte, das sich neben das Staatsbürgerthum und den Feudalismus, zwar ohne Namen, aber doch mit Nachdruck hinzustellen versuchte?

Bis zur Julirevolution fragte man nicht darnach; man hatte den Carbonarismus vergessen. Aber was er ausgesäet, war damals wuchernd emporgewachsen.

Die Ordonanzen waren erlassen; der Kampf brach aus; in drei Tagen war das Schicksal der Restauration entschieden, und die jubelnden Glückwünsche Frankreichs begrüßten endlich wiederum die dreifarbige Fahne auf der Zinne der Tuilerien.

Ja, sie war da; der Staat gehörte noch einmal dem Volke; es war frei. Das alte Unrecht lag zertrümmert zu den Füßen des Siegers; aber jetzt mußte ein neues Recht geschaffen werden.

Rasch flog die Botschaft des großen Sieges über das französische Land hin; das Volk bereitete sich zu neuen Dingen vor; große Hoffnun-

gen wurden wach; große Erinnerungen tauchten auf. Eine neue Zeitrechnung schien beginnen zu müssen.

Da, mit einem Male, nach wenig Tagen, ehe noch die rechte Besinnung, das rechte Verständniß gekommen ist, kommt schon die zweite Botschaft: Der Herzog von Orleans ist Reichsverweser, ist erblicher König; der König hat die Charte beschworen. Die Revolution ist beendigt.

Wie denn? Wer hatte das Recht, die Revolution zu machen? Wer anders als das Volk. Und wer hat sie beendet? Hat man das Volk gefragt? Hat man seine Vertreter einberufen? Hat man es ihm freigestellt, eine neue Verfassung zu erzeugen? Hat man eine vollzählige Kammer gehabt? Haben auch nur die gegenwärtigen Mitglieder alle zugestimmt? Und vor allem, hatten die Zustimmenden dazu einen Auftrag, und durch den Auftrag ein Recht?

Offenbar, nein. — Wer hat also die Revolution geschlossen? Das Volk? Nein. Nur die Majorität einer halb gesprengten Deputirtenkammer, gewählt nach einem Wahlgesetz, das von ihr selber bekämpft ward, ohne Frage an das Volk, ohne Berufung auf dasselbe, ohne Auftrag von ihm.

Wenn dem so war, war dann die Wahl Louis Philipps ein Act, dem Rechte des Staats gemäß? Nein; sie mochte ein Act großer politischer Weisheit sein, und als solcher vertheidigt und angegriffen werden; ein Rechtsact war sie nicht.

War sie es aber nicht, welche Gewalt war es denn nun, die diesen Act dennoch vollzogen und die ihn dennoch zur allgemeinen Anerkennung gebracht? Ganz offenbar eine außerhalb des Rechts stehende Gewalt; eine Gewalt, die es sich herausnahm, ein Recht für ein ganzes Volk allein zu bilden. Welche Gewalt aber konnte dies wagen?

Natürlich, nur diejenige, welche die Deputirtenkammer im August 1830 vertrat; nicht die Deputirtenkammer als solche, auch nicht Das,

was sie vermöge ihres formellen Mandats, sondern was sie ihrer inneren Natur nach vertrat. Und welches war diese „Gewalt?"

Der erste Blick auf den alten Wahlcensus, unter dem diese ein Königthum errichtende Kammer zusammengetreten war, beantwortet die Frage. Die Wähler waren die kleinen, die Gewählten die großen Kapitalisten. In den gewählten Abgeordneten jener Kammer war daher in Wahrheit ein gesellschaftliches Element vertreten, und zwar ein Hauptelement der volkswirthschaftlichen Gesellschaft. Dies Element war das Kapital. Das Kapital also, oder die Kapitalisten waren es, die ohne formelles Recht und ohne Mandat das Königthum wiederhergestellt, die Revolution geschlossen, die Verfassung bestimmt hatten.

Die Kapitalisten waren es daher, die sich in dem entscheidenden Augenblick, ohne weiter das Volk zu fragen, die höchste legislatorische Gewalt des Staats angemaßt hatten; die Abschließung der Julirevolution durch die alte Charte und das neue Königthum war in der That mithin der Act, durch welchen sich die, in der alten Kammer vertretene gesellschaftliche Klasse der Kapitalisten zur herrschenden aufwarf, durch welche sie die Staatsgewalt selber in ihre Hände nahm. Der Abschluß der Julirevolution constituirte daher nicht bloß den französischen Staat, er constituirte auch die französische Gesellschaft; er war es, welcher der volkswirthschaftlichen, in ihren Elementen noch ungeschiedenen Gesellschaft plötzlich und äußerlich wenigstens unvorbereitet ihre herrschende Klasse in dem Kapitalisten zeigte, und dadurch unvermittelt den Sprung von jener Form der Gesellschaft in die industrielle machte; er war es eben dadurch, der eine neue Unterordnung an die Stelle der alten, durch die Revolution noch kaum sicher bewältigten setzte. Darin lag das Tiefeingreifende in jener scheinbar so ruhigen, widerspruchslosen Königswahl; die Julirevolution hat eben aus diesem Grunde nicht bloß negativ, die letzte Spur des feudalen Wesens vernichtend, sondern auch positiv, die industrielle Gesellschaft mit ihrer Herrschaft an die Stelle der Restauration setzend eingewirkt. Und darum, aus diesem

positiven Gesichtspunkte ist schon die Julirevolution eine vorwiegend sociale gewesen.

Denn in der That, wenn wirklich jetzt das Kapital an die Stelle des Adelskönigthums trat, so konnte es nicht fehlen, daß die Ideen der Freiheit und Gleichheit, die unter der Restauration mächtig wieder aufgeregt waren, bald genug zum Bewußtsein dieser neuen Gestalt der Herrschaft, zur Erkenntniß ihres neuen Gegners gelangten. Es lag das um so näher, je klarer der Mangel an eigentlich positivem Rechte in der ganzen neuen Constituirung des Staats vorlag. War dem nun aber so, welchen Ausdruck müßte dieser neue Gegensatz des Bestehenden mit jenen beiden Ideen jetzt annehmen?

Das war nicht schwer zu sagen. Da das neue Königthum und die alte Verfassung vor der Vertretung des Kapitals hergestellt waren, so mußte namentlich das Königthum für die Anhänger der Gleichheit und Freiheit als der bestimmteste, faßlichste Ausdruck dieser Herrschaft der kapitalbesitzenden Klasse über die ganze übrige Gesellschaft gelten; um so mehr und um so deutlicher, je mehr und je deutlicher sich täglich herausstellte, daß das Königthum zugleich die festeste Stütze für die Herrschaft jener Klasse sei. Die Entstehung und das Wachsthum des wahren Constitutionalismus gaben in der That den Beweis für diese Auffassung; aber schon vom ersten Tage des neuen Königthums an traf der Instinkt des Volkes das Richtige; er erkannte in dem Königthum der Julirevolution die dauernde Bestätigung der großen Thatsache, daß diese Revolution wesentlich die herrschende Klasse der industriellen Gesellschaft zur Herrschaft über die Staatsgewalt gebracht habe.

Die nothwendige Folge dieser Erkenntniß war sehr einfach. Der ganze Theil des Volkes, der aus rein abstracten oder aus positiven socialen Gründen die Ideen der Gleichheit und Freiheit vertrat, wandte sich natürlich gegen das Institut, das es als Ausdruck und Halt des größten Gegners jener Ideen, die Kapitalsherrschaft, ansehen mußte, gegen das Königthum. Mit unabweisbarer Consequenz wurde er dazu getrieben,

das Königthum zu bekämpfen, mehr um Desjenigen willen, was das Königthum repräsentirte, als um Deß willen, was es seiner Natur nach war. Die Idee der Freiheit und Gleichheit mußte seit der Julirevolution das Königthum eben so nothwendig aus dem socialen als aus dem rein logischen oder demokratischen Gesichtspunkte verneinen. So entstand die Frage, ob ein Königthum überhaupt mit jenen Ideen vereinbar sei; da sie verneint ward, ergab sich als die durch die abstracten Prinzipien der Freiheit und Gleichheit einzig und allein geforderte Staatsverfassung die Republik. Und auf diese Weise ist der Republikanismus nach der Julirevolution eine durchaus einfache, naturgemäße Erscheinung in der gesellschaftlichen Bewegung des französischen Volkes.

Dies ist mithin der Gesichtspunkt, der alle anderen beherrschen muß. Er ist es, der alle einzelnen Erscheinungen, von denen wir jetzt kurz zu reden haben, in sich faßt. Und jetzt wird es auch klar sein, daß dieser Republikanismus keineswegs eine bloße Theorie war, keineswegs bloß darum Geltung gewann, weil die Wahl Louis Philipps sehr ernsten Rechtsbedenken unterlag und im Grunde nur als ein fait accompli gelten konnte, sondern daß derselbe vielmehr eine sociale Thatsache, daß er der erste und lebendigste Ausdruck des Gegensatzes der beherrschten Klasse gegen die herrschende in der neuen industriellen Gesellschaft, das erste und nothwendigste Losungswort des Kampfes der bloßen Arbeit gegen das Kapital war. — So nun hat diese Epoche des Republikanismus seine natürliche Stellung und Aufgabe in der inneren Geschichte Frankreichs erhalten.

— Betrachtet man nun diese Idee des Republikanismus genauer, so ergiebt sich sofort Eins, auf das wir schon hier aufmerksam machen müssen, weil es von allen Dingen am Meisten über das Schicksal jener Idee entschieden hat. Jener Republikanismus nämlich ist in der That nur noch, mag man ihn betrachten von welcher Seite man will, wesentlich negativ; er ist noch nichts, als die bloße Königslosigkeit. Er weiß sehr klar, was er nicht will; er ist sehr unklar über Das, was er

will. Denn er ist eben nur der Ausdruck des reinen Gegensatzes, in dem sich die mit der Wahl des Königs constituirte industrielle Gesellschaft befindet; er weiß so wenig wie diese Gesellschaft selber, wo eigentlich der tiefere Keim dieses Gegensatzes liegt, und darum weiß er auch nicht, was dann geschehen soll, wenn er siegt. Es ist wahr, darin liegt einerseits seine Stärke. Denn gerade diese Unklarheit macht es möglich, daß die beiden Elemente jenes Republikanismus, das demokratische und das sociale, noch gemeinschaftlich zusammen handeln. Es liegt aber eben darin auch seine Schwäche; denn theils nimmt ihm diese Unklarheit im entscheidenden Augenblicke die Kraft, bestimmt aufzutreten, theils nimmt sie ihm jene feste Sicherheit in allen Bewegungen, durch die allein ein lange Vorbereitetes gelingen kann. Allein darum ist er nicht weniger nichts als jene reine Negation des Königthums auf der Basis der Idee der Gleichheit und Freiheit und es ist klar, daß eben deshalb *seine* Epoche ablaufen mußte, ehe der bestimmte Charakter der reinen socialen Bewegung hervortreten konnte.

Das aber wiederum ist weder neu noch zufällig. Blicken wir zurück auf die Geschichte der ersten französischen Revolution, so sehen wir gleichfalls den reinen Republikanismus der communistischen Theorie voraufgehen. Es wiederholt sich dieselbe Bewegung; und sie thut es *nothwendiger Weise*. Denn der Republikanismus ist positiv der staatliche Ausdruck der *abstracten* Freiheit und Gleichheit, die concrete Freiheit und Gleichheit kann erst dann entstehen, wenn jene sich als die unzulängliche gezeigt hat. In anderer Weise treten hier daher die Jahre 1793 und 1795 wieder auf; die ewigen Gesetze des Lebens der menschlichen Gesellschaft verleugnen sich nicht; sie sind ewig, wie die Gesetze, welche die Atome des materiellen Lebens beherrschen und das Sandkorn wie das Sonnensystem bewegen. —

II. Kämpfe und Untergang des Republikanismus.

Als Louis Philipp den Thron bestiegen, war Paris noch keineswegs ruhig. Die Revolution hatte die alten Zustände aus ihren Fugen gerissen. Die Staatsgewalt, vor wenig Augenblicken in den Händen des Volkes, hatte ihre alte Festigkeit noch nicht wieder gewonnen. Das Militair, die äußere Stütze derselben, war noch nicht fest an den neuen Thron geknüpft; man konnte es noch nicht zur Abwehr der Menge gebrauchen. Das Volk fluthete und wogte noch hin und her; es war eine Zeit, welche dem Zustande der Dinge im Jahre 1791 und 1792 am meisten entsprach.

In diesem Zustande sehen wir nun zuerst zwei Erscheinungen sich wiederholen, auf die wir schon im ersten Bande die Aufmerksamkeit der Leser hingelenkt haben. Wir haben dort gezeigt, wie bei dem Mangel hinreichender Selbstständigkeit der Staatsgewalt die beiden großen Klassen der Gesellschaft sofort in zwei Körpern sich organisiren, die mit oder ohne Bewußtsein stets den Gegensatz derselben vertreten. Dies sind die Bürgerwehr und die Klubbs. Beide treten uns sofort nach der Julirevolution mit unglaublich rascher Ausbildung entgegen.

Einer der ersten Verwaltungsacte der neuen Regierung war die Herstellung der Garde nationale gewesen, die im Anfange des Julikönigthums sich über ganz Frankreich ausbreitete. Besonders aber betrieb man ihre Organisation in Paris. Schon am 29. August 1830 konnte der König eine großartige Revue über sie abhalten. Mit ihr hatte die bestehende gesellschaftliche Ordnung ihre Waffen und ihre materielle Macht erhalten. Aber zugleich wimmelte es in Paris von Klubbs und öffentlichen Rednern. Alle diese Reden opponirten den bestehenden Einrichtungen, warfen den Zweifel an das Recht des neuen Königthums in die Menge, säeten den Samen der Zwietracht und des Kampfes. Umsonst suchten Manche die Meinung zu verbreiten, daß alles dies nur die gewöhnliche Aufregung nach dem Sturme sei; die Masse der Verständigen ließ sich

nicht täuschen. Schon war das Losungswort der Republik ausgesprochen; es bedurfte nur eines bestimmten Anstoßes, um die Parteien bis zu der höchsten Stufe des Staatsorganismus hinauf, zu scheiden. Dieser Anstoß kam durch die Presse.

Mit der Julirevolution war eine Menge neuer Tages- und Flugblätter entstanden. Diese, die nur von Streit und Kampf leben konnten, warfen sich der Kammer entgegen, rüttelten an ihrer Stellung, an ihrem Recht, ihrem Einfluß. Sie waren die natürlichen Träger und Verbreiter der republikanischen Ideen. Die Kammer mußte bald genug mit ihnen in Kampf kommen. Schon im Anfange des Nov. 1830 ward die Frage nach dem Kautionsrecht der Journale vorgebracht; hier berührte die Kammer zum ersten Male den Boden des gesellschaftlichen Rechts, und hier mußten sich daher die Parteien scheiden.

Am 9. Nov. ward dieser Kampf eröffnet. Sofort zeichneten sich die Ueberzeugungen in großen Gruppen hin. Guizot an der Spitze stellte sich die Partei der Doctrinäre entschieden auf die Seite des Königthums. Odilon Barrot ward an diesem Tage das Haupt des linken Centrums; er erklärte sich wesentlich für die Mittelklasse, weil sie es sei, welche die Nation bilde; die Linke oder die Republikaner constituirten sich, mehr durch die Angriffe ihrer Gegner als durch ein eigenes Auftreten. Hier ward zum ersten Male die Frage nach der Republik aufgeworfen, und Guizot zeichnete seine künftige Laufbahn hin in der entscheidendsten Erklärung gegen dieselbe. Er sprach: „Frankreich ist nicht republikanisch; man müßte seinen Ueberzeugungen Gewalt anthun, um diese Regierungsform hier einzuführen." — Die herrschende Klasse nahm diese Erklärung mit Jubel auf; Guizot hatte es offen gewagt, der Republik die Herausforderung entgegen zu werfen; er ward von da an der Minister der Kapitalisten, um so mehr als er selber nach keinem Besitze strebte. Die Mittelklasse mit Odilon Barrot an der Spitze schloß sich jener herrschenden Rechten an, weil sie zu Kapitalisten werden konnte; die Republikaner schieden sich aus, aber zum ersten Male fühlten sie klar, daß sie die Min-

derheit der Kammer bildeten. Die erste Scheidung der Elemente war vor sich gegangen.

Von jetzt an fingen die Klubbs ernstlicher an, nicht mehr im Allgemeinen das Volk zu bewegen, sondern geradezu die Republik zu predigen; und ihnen entgegen trat der Bürgerstand immer bestimmter mit seinem Festhalten an der constitutionellen Verfassung. Allein noch blieb die Frage ungewiß, ob die Kammer, wenn auch nicht die Form, so doch die wesentlichen Institutionen der Republik einführen werde. Erst diese Frage mußte das künftige Verhalten der Republikaner bestimmen. Ihre Entscheidung kam mit der Entscheidung über die Wahlreform.

Die Nothwendigkeit, das alte Wahlgesetz von 1820 zu ändern, war unabweisbar. Allein das Wesen dieses Wahlgesetzes lag darin, daß es durch den hohen Census nur das große Kapital zur Theilnahme an der Staatsgewalt zuließ. Die industrielle Gesellschaft konnte zwar dieses Prinzip modificiren, aber sie war durchaus unfähig, es aufzuheben, denn es entsprach wesentlich ihrer Natur. Die Republikaner erkannten dies wohl. Sie sahen ein, daß die Abhängigkeit der unteren Klasse nur durch ihre Theilnahme an der Staatsgewalt, durch ihre Gleichstellung mit dem Kapitale gehoben werden könne; sie erkannten, daß die prinzipielle Reform jenes Gesetzes mithin die nothwendige Bedingung für die Berechtigung des Volkes, die erste Stufe zur Einführung der Republik sein werde. War es ihnen möglich, hier eine wesentliche Aenderung zu erreichen, so war Hoffnung dazu, daß man mit der Kammer die Ideen der Freiheit und Gleichheit würde verwirklichen können. Ließ dieselbe aber jenes Gesetz im Wesentlichen bestehen, so blieb das Kapital in seiner Herrschaft, die Kammer ward auf der alten Basis wieder erwählt, und mit der Annahme des alten oder eines entsprechenden Census der Republik jede Hoffnung genommen, durch die bestehenden Organe der Staatsgewalt zur Verwirklichung zu kommen. Diese Gewißheit mußte die Stellung des Republikanismus entscheiden; sie mußte ihn aus der Kammer hinausdrängen, und sein Loos in die Hände des äußeren Kampfes werfen.

Die Entscheidung selbst konnte nicht fraglich sein. Die auf das Kapital gebaute Vertretung nahm, wie bekannt, eine Vertretung des Kapitals auch für die Zukunft als die allein berechtigte an. Nach heftigen Debatten, in denen der Republikanismus seine volle Zukunftlosigkeit in der Kammer erkannte, ward das Wahlgesetz vom 9. März 1831 angenommen. Ihm war das Gesetz über die Gemeindeordnung vom 17. Februar und das Gesetz über die Bürgergarde vom 6. Jan. bereits vorauf gegangen. Das allgemeine Stimmrecht ohne Rücksicht auf Besitz war gänzlich erledigt; die herrschende Klasse hatte die Theilnahme an der Staatsgewalt verfassungsmäßig für alle Zukunft in Händen.

Das war der Punkt, auf welchem der Republikanismus sich als Besiegter unterwerfen, oder seinen Kampf auf ein anderes Gebiet hinüber verpflanzen mußte. Noch existirten die Klubbs und noch war große Theilnahme an öffentlichen Dingen. Allein dem Heere und der Bürgerwehr gegenüber war auf keinen unmittelbaren Erfolg durch die Waffen zu hoffen. Die republikanische Partei griff daher zu dem letzten Mittel. Sie suchte ihre Organisation in den geheimen Verbindungen.

Und jetzt beginnt einer der eigenthümlichsten Abschnitte in der inneren Geschichte Frankreichs. Die tägliche Unruhe in den Straßen verschwindet; Handel und Gewerk nehmen ihren gewohnten Gang wieder ein; allein im Innern der Gesellschaft arbeitet es weiter und weiter fort. Noch bestanden aus der Zeit der Restauration eine Reihe von Verbindungen, die ganz anerkannte, wesentlich constitutionelle Zwecke hatten; unter ihnen ist die, welche „Aid,-toi, et le ciel t'aidera" hieß, und an der damals Guizot und der Herzog von Broglie Theil genommen, die bekannteste. In jener Zeit war ihr Zweck gewesen, den Constitutionalismus gegen die Restauration zu vertheidigen; dieser Zweck war erreicht; alle bedeutenden Männer waren ausgetreten; so konnten sie nur noch fortbestehen, indem sie einen ganz anderen Charakter annahmen. Das geschah in dieser Zeit, wo zum ersten Male der Republikanismus ein Name und eine Macht ward. Der Bürgerstand ahnte die Gefahr; er schloß sich

dichter zusammen; das Gesetz über Zusammenrottungen, nach welchem auf drei vergebliche Aufforderungen das Militair auf widerspenstige Haufen Feuer geben konnte, die Loi martiale der Julіregierung ward am 2. April 1831 votirt; Perier, dieser entschiedene Minister der Bankherren, war an die Spitze der Regierung gestellt, und so erwartete man festen Fußes den Angriff des Republikanismus. Dieser bemächtigte sich mit desto größerem Eifer der Verbindungen. Allein in der deutlichen Erkenntniß, daß die Zersplitterung nur schaden könne, suchte er alsbald seine beste Kraft in Einer Verbindung zu concentriren. Dies war die Société des Amis du Peuple, die zum Theil aus dem alten Carbonarismus hervorgegangen war. Neben ihr bestanden noch andere, die aber von geringerer Bedeutung waren, und von denen Louis Blanc (Bd. II. Cap. 9.) kurze Nachricht giebt; sie sind später spurlos verschwunden. Die Gesellschaft der Volksfreunde dagegen hatte bereits am Ende des Jahres 1830 ihre Oeffentlichkeit aufgegeben; die Freisprechung ihres Präsidenten in einer Anklage gab ihr doppelten Muth; die heftigen Bewegungen, die noch immer von Zeit zu Zeit erschienen, ließ sie auf einen endlichen Erfolg hoffen, und so begann sie denn einen förmlichen Kampf vorzubereiten.

Seit dieser Zeit, dem Anfange des Jahres 1831, fangen nun die Straßenkämpfe an, in denen der Republikanismus den Sieg zu gewinnen hoffte, den ihm das Wahlgesetz in der Kammer unmöglich machte. Schon gegen das Ende des Jahres 1831 brach der erste Aufstand in Lyon los. Dieser vielbesprochene Aufstand war weder republikanisch noch socialistisch. er war einfach die Folge eines langgenährten Streites zwischen den Meistern und Gesellen. Allein er war es, durch den zuerst der Stand der Arbeiter zum Bewußtsein gebracht wurde, daß sein Interesse auf das Engste mit dem des Republikanismus verflochten sei, und daß beide einen gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen hatten, den Stand und die Herrschaft der Kapitalisten. Erst in der Folge hat man diesem Aufstande vom November 1831 einen anderen Charakter beilegen wollen; in der

That bildet er aber nur die Brücke zwischen der Demokratie und dem Proletariate, und seit diesem Kampfe ist die Vereinigung beider für die nächsten Jahre entschieden. Wir dürfen den Kampf selber nicht beschreiben; Louis Blanc hat ihn ausführlich dargestellt. (Bd. III. Cap. 2.) Sein Ausgang aber, die völlige Unterwerfung der Arbeiter, drängte den Republikanismus einem energischen Auftreten entgegen, wenn er nicht diese mächtigen und wichtigen Sympathien verlieren wollte.

Mit dem Anfange des Jahres 1832 traten die Häupter der republikanischen Partei daher offener auf. Armand Carrel sprach sich am 2. Januar im National geradezu für die Republik aus; die Tribune, das Mouvement, die Revolution, endlich der National waren die Organe des Republikanismus in der Presse; die Civilliste des Königs bot eine Blöße für die scharfe Feder Cormenins; das Königthum ward von allen Seiten angegriffen. Endlich trat die Kammer selbst dagegen auf; es wurden Journale verurtheilt, Redacteure ins Gefängniß geworfen. Doch ward die Stimmung nur erbitterter. Eine bonapartistische Verschwörung mißlang; die Republikaner arbeiteten weiter. Neben der Gesellschaft der Volksfreunde waren die Gallische Gesellschaft und die Société des droits de l'homme entstanden; sie traten mit einander in Verbindung, allein es kam zu keinem anderen Beschluß als dem gewöhnlichen in solchen Fällen, daß man sich bereit halten wollte. Da trat der Tod des Generals Lamarque ein; eines der angesehensten Häupter der republikanischen Partei. Bei seinem Leichenbegängniß endlich brach der Sturm los. Allein die Regierung hatte sich vorgesehen. Sie hatte 24,000 Mann in Bereitschaft, außerdem geheime Agenten in den Verbindungen selber. Der Aufstand ward mit leichter Mühe desorganisirt, die Republikaner zersprengt und geschlagen, und der Rest derselben, eine Hand voll Leute, bei dem Kloster St. Mery mit Kartätschen zusammengeschossen. Das war das Schicksal des Aufstandes vom 5. bis 6. Juni 1832.

Der Republikanismus hatte eine schwere Niederlage erlitten. Allein die Regierung beschränkte sich nicht mehr darauf, den Aufruhr der Stra-

ßen allein zu dämpfen. Es ward jetzt eine Untersuchung gegen die Société des Amis du Peuple selber eingeleitet. Sie stützte sich auf den bekannten Art. 291 des Code pénal. Der Proceß gab Anlaß zu glänzenden Reden; unter diesen ist die Rede G. Cavaignacs, dessen Bruder eine so bedeutende Rolle spielen sollte, die bedeutendste; wir werden noch auf sie zurückkommen. Der ganze Proceß aber hatte die Hauptendenz, den Republikanismus als solchen im Lichte eines Verbrechens darzustellen. Das war es, was ihm sein historisches Interesse gab. Aber die Revolution war noch zu nah; die Geschwornen sprachen die Angeklagten frei. Das war ein gerichtlicher Sieg, der die Niederlage des 6. Juni wohl aufwog. Zwar erklärte der Präsident der Assisen die Société des Amis du Peuple für aufgelöst, aber die Republikaner erhoben ihr Haupt aufs Neue. Es mußte ein letzter Kampf versucht werden.

So kam das Jahr 1833 heran, das Jahr der Vorbereitung für die letzte Entscheidung über die Zukunft des Republikanismus. Der Journalismus der Partei trat mit immer größerer Rücksichtslosigkeit auf. Die Tribune, der Populaire, damals redigirt von Cabet, der Bon Sens, standen an der Spitze. Die erstere ward endlich vor die Kammer gefordert; der Proceß derselben zeigte die Entschiedenheit und die Geschlossenheit der republikanischen Partei; der Gerant, umsonst von G. Cavaignac vertheidigt, ward verurtheilt zu drei Jahren Gefängniß und 10,000 Fr. Buße; aber dieses Urtheil war mehr eine Herausforderung als eine Bewältigung der Republikaner. Jetzt trat an die Stelle der Volksfreunde die Gesellschaft der Menschenrechte als Mittelpunkt des Republikanismus.

Diese neue Gesellschaft unterschied sich von allen früheren wesentlich in Einem Punkte. Sie war die erste, welche versuchte, ein bestimmtes Ziel für ihre Bestrebungen aufzustellen. Sie schloß sie an den Republikanismus der ersten Revolution, und machte demgemäß die Erklärung der Menschenrechte von Robespierre zu ihrem Programme. Diese

That bildet er aber nur die Brücke zwischen der Demokratie und dem Proletariate, und seit diesem Kampfe ist die Vereinigung beider für die nächsten Jahre entschieden. Wir dürfen den Kampf selber nicht beschreiben; Louis Blanc hat ihn ausführlich dargestellt. (Bd. III. Cap. 2.) Sein Ausgang aber, die völlige Unterwerfung der Arbeiter, drängte den Republikanismus einem energischen Auftreten entgegen, wenn er nicht diese mächtigen und wichtigen Sympathien verlieren wollte.

Mit dem Anfange des Jahres 1832 traten die Häupter der republikanischen Partei daher offener auf. Armand Carrel sprach sich am 2. Januar im National geradezu für die Republik aus; die Tribune, das Mouvement, die Revolution, endlich der National waren die Organe des Republikanismus in der Presse; die Civilliste des Königs bot eine Blöße für die scharfe Feder Cormenins; das Königthum ward von allen Seiten angegriffen. Endlich trat die Kammer selbst dagegen auf; es wurden Journale verurtheilt, Redacteure ins Gefängniß geworfen. Doch ward die Stimmung nur erbitterter. Eine bonapartistische Verschwörung mißlang; die Republikaner arbeiteten weiter. Neben der Gesellschaft der Volksfreunde waren die Gallische Gesellschaft und die Société des droits de l'homme entstanden; sie traten mit einander in Verbindung, allein es kam zu keinem anderen Beschluß als dem gewöhnlichen in solchen Fällen, daß man sich bereit halten wollte. Da trat der Tod des Generals Lamarque ein; eines der angesehensten Häupter der republikanischen Partei. Bei seinem Leichenbegängniß endlich brach der Sturm los. Allein die Regierung hatte sich vorgesehen. Sie hatte 24,000 Mann in Bereitschaft, außerdem geheime Agenten in den Verbindungen selber. Der Aufstand ward mit leichter Mühe desorganisirt, die Republikaner zersprengt und geschlagen, und der Rest derselben, eine Hand voll Leute, bei dem Kloster St. Mery mit Kartätschen zusammengeschossen. Das war das Schicksal des Aufstandes vom 5. bis 6. Juni 1832.

Der Republikanismus hatte eine schwere Niederlage erlitten. Allein die Regierung beschränkte sich nicht mehr darauf, den Aufruhr der Stra-

ßen allein zu dämpfen. Es ward jetzt eine Untersuchung gegen die Société des Amis du Peuple selber eingeleitet. Sie stützte sich auf den bekannten Art. 291 des Code pénal. Der Proceß gab Anlaß zu glänzenden Reden; unter diesen ist die Rede G. Cavaignacs, dessen Bruder eine so bedeutende Rolle spielen sollte, die bedeutendste; wir werden noch auf sie zurückkommen. Der ganze Proceß aber hatte die Haupttendenz, den Republikanismus als solchen im Lichte eines Verbrechens darzustellen. Das war es, was ihm sein historisches Interesse gab. Aber die Revolution war noch zu nah; die Geschwornen sprachen die Angeklagten frei. Das war ein gerichtlicher Sieg, der die Niederlage des 6. Juni wohl aufwog. Zwar erklärte der Präsident der Assisen die Société des Amis du Peuple für aufgelöst, aber die Republikaner erhoben ihr Haupt aufs Neue. Es mußte ein letzter Kampf versucht werden.

So kam das Jahr 1833 heran, das Jahr der Vorbereitung für die letzte Entscheidung über die Zukunft des Republikanismus. Der Journalismus der Partei trat mit immer größerer Rücksichtslosigkeit auf. Die Tribune, der Populaire, damals redigirt von Cabet, der Bon Sens, standen an der Spitze. Die erstere ward endlich vor die Kammer gefordert; der Proceß derselben zeigte die Entschiedenheit und die Geschlossenheit der republikanischen Partei; der Gerant, umsonst von G. Cavaignac vertheidigt, ward verurtheilt zu drei Jahren Gefängniß und 10,000 Fr. Buße; aber dieses Urtheil war mehr eine Herausforderung als eine Bewältigung der Republikaner. Jetzt trat an die Stelle der Volksfreunde die Gesellschaft der Menschenrechte als Mittelpunkt des Republikanismus.

Diese neue Gesellschaft unterschied sich von allen früheren wesentlich in Einem Punkte. Sie war die erste, welche versuchte, ein bestimmtes Ziel für ihre Bestrebungen aufzustellen. Sie schloß sie an den Republikanismus der ersten Revolution, und machte demgemäß die Erklärung der Menschenrechte von Robespierre zu ihrem Programme. Diese

Erklärung veröffentlichte sie als ihr Manifest, und mit diesem Manifeste war der Mittelpunkt des neuen Republikanismus gegeben.

Offenbar hatte der Ausschuß der Verbindung bei dieser Publication die Absicht gehabt, die Anhänger der Sache über das letzte Ziel, die Massen über die Prinzipien der Bewegung nicht länger im Unklaren zu lassen. Man durfte daher ein klares Erkennen des eigentlichen Inhalts dieser Bewegung in diesem Manifeste erwarten; es mußte sich mehr an ihm als an dem äußeren Kampfe entscheiden, ob das Volk sich der Sache hingeben werde oder nicht. Diese Erklärung war daher in Wahrheit der Wendepunkt des ganzen Republikanismus.

Allein gerade diese Erklärung zeigte zum ersten Male, daß in dem Republikanismus zwei wesentlich verschiedene, keinesweges zur vollen Harmonie gebrachte Elemente vorhanden seien. Das Programm jener Gesellschaft enthielt nämlich neben den Vorschlägen, die sich auf die Organisation der Republik bezogen, zugleich wesentlich sociale Grundsätze. Es wollte eine „Emancipation der arbeitenden Klasse durch eine bessere Eintheilung der Arbeit, eine billigere Vertheilung des Gewinnstes, und die Anbahnung der Gesellschaftung." Die „Menschenrechte" Robespierre's gingen noch weiter; in ihrem Art. 6 sollte das „Eigenthum nur an den einem Jeden vom Gesetze verbürgten Antheil an Gütern" stattfinden. Es sollte mithin die Staatsgewalt die Einrichtung der Arbeit und die Vertheilung der Güter übernehmen, und diese Staatsgewalt sollte das Volk, die Masse, sein. Es ist keine Frage, daß sich die Theilnehmer der Verbindung noch kaum die Consequenzen dieser Sätze klar gedacht hatten; allein das richtige Gefühl des Volkes erkannte sie bald. Die Republik jenes Republikanismus enthielt offenbar schon mehr als die Staatsform; wo war das Ende eines solchen Anfangs? Zwar kannte man den Namen des Communismus damals so wenig als den des Socialismus, allein die ersten Anklänge des Gedanken begannen laut zu werden; die Journale der Besitzenden beuteten die Blöße aus, die sich der Republikanismus hier gegeben; man fing an zu begreifen,

daß es sich nicht so sehr um eine neue Form des Staats, als vielmehr um eine neue Form der Gesellschaft handle, und jetzt begannen sich die Bedenklichen zurückzuziehen; die innere Kraft der Verbindung war gebrochen, ehe sie noch aufgetreten war.

Die Kammer sah mit richtigem Blick, daß sie im entschiedenen Vortheil gegen den Republikanismus stehe, der seines eigenen Prinzips nicht mehr Herr war. Die Regierung ließ indessen die Verbindung sich ruhig vorbereiten. Doch begannen allmälig die ersten Schritte. Der öffentliche Ausruf der Journale ward verboten, und endlich im Anfange des März 1834 brachte die Regierung ein Gesetz ein, nach welchem jede geheime Verbindung künftig unmöglich ward, ohne ein Verbrechen zu sein. Dies Gesetz, eine wesentliche Verschärfung des Art. 291, war hauptsächlich gegen die Société des droits de l'homme gerichtet.

Dies Gesetz, nach welchem alle Verbindungsmitglieder der Strafe unterworfen werden, und alle Anklagen gegen die Verbindungen statt vor die Geschwornen, nunmehr vor die Zuchtpolizei kommen sollten, war eine definitive Kriegserklärung der Kammer gegen den Republikanismus überhaupt; es sollte mit den Verbindungen künftig auch den Republikanismus unmöglich machen. Kaum war es erschienen, so griffen denn auch die Republikaner zum letzten Male zu den Waffen. In Paris und Lyon brach im April der Kampf fast gleichzeitig aus. Aber in der That hatte man selten eine solche Verwirrung, eine solche Mittelpunktslosigkeit gesehen, als sich hier bei dem Ausbruche dieses Kampfes zeigte. Der Verbindung fehlte ein Haupt, es fehlte ihr ein Plan, es fehlten Waffen und Munition, es fehlte vor Allem aber schon damals die Zustimmung der Mittelklasse. Der Republikanismus war isolirt. Man schlug sich tapfer und lange, aber es war nicht die geringste Hoffnung auf den Sieg vorhanden. Die Regierung war vollkommen vorbereitet gewesen; sie hatte offenbar den Angriff gerne gesehen, um ihre Todfeinde mit Einem Schlage vernichten zu können. Aber was vielleicht noch entscheidender ward, war das Verhalten der Nationalgarde. Sie stellte sich in diesen Tagen auf

das Bestimmteste auf die Seite der Regierung und bekämpfte mit dem größten Muthe einen Feind, in dem sie bereits einen eben so entschiedenen Gegner des Besitzes als der Verfassung ahnte. Die Republikaner wurden geschlagen; sie zerstoben nach allen Seiten, die Société des droits de l'homme löste sich auf, die Gefangenen wurden in einem langen und harten Proceß verurtheilt, und der Republikanismus war als äußere Macht vernichtet. Zu gleicher Zeit wurden neue Wahlen vorgenommen, und auch in diesen fiel die republikanische Partei gänzlich durch; die Regierung verband sich auf das Engste mit der herrschenden Klasse und von da an schien die Ordnung der industriellen Gesellschaft im Volke und der Constitutionalismus in der Verfassung dauernd begründet. Jetzt trat die Partei, an deren Spitze Guizot stand, an das Ruder des Staats; das System der Gesetze, welche die Herrschaft der oberen Klasse bisher langsam und vorsichtig begründet hatte; ward jetzt offen anerkannt als das allein wahre und berechtigte; die Septembergesetze vom Jahre 1835 wurden erlassen und schlossen gleichsam jenes System ab, indem sie die Vertheidigung der republikanischen Theorien in der Presse und die öffentlichen Versammlungen zu einem Verbrechen machten, und seit dieser Zeit gleicht der Republikanismus einem gänzlich geschlagenen Heere, dessen Trümmer sich umsonst der Wuth der Sieger zu entziehen suchen.

Und hier, auf diesem Punkte angelangt, können wir nun fragen, wer eigentlich in diesem vierjährigen Kampfe gesiegt hat, was denn in ihm besiegt worden ist, und endlich was aus diesem Siege und dieser Niederlage hervorgeht.

Die Beantwortung dieser Frage enthält den wahren Kern der jetzt folgenden inneren Geschichte Frankreichs. Sie fordert daher einen eigenen Abschnitt.

III. Der Uebergang zur ersten rein socialen Bewegung, dem Communismus.

Wirft man einen Blick zurück auf die Entwickelung der Gesellschaft durch die Julirevolution, so zeigt es sich, daß sie es ist, welche die industrielle Gesellschaft aus der volkswirthschaftlichen hat entstehen lassen. Es zeigt sich ferner, daß in der industriellen Gesellschaft der Gegensatz zwischen Besitz und Nichtbesitz als Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit existirt, und daß alle Unfreiheit praktisch auf der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit beruht.

Allein diese Ordnung der Gesellschaft ist doch erst seit der Julirevolution *entstanden*. Der Kampf der sich sofort gegen die Juliregierung erhob, konnte mithin nicht aus ihm hervorgehen. Seine Grundlage war vielmehr das *abstracte* Prinzip der Freiheit und Gleichheit, das in der Republik als seiner Staatsform seinen praktischen Organismus findet. Dieses Prinzip, das sich in der *staatsrechtlichen* Consequenz der Gleichheit und Freiheit erschöpft, war daher gleichgültig gegen die Vertheilung von Besitz und Nichtbesitz; es hatte eben deshalb nur theoretische Anhänger. Die Zahl dieser Anhänger war nothwendig klein, und gegen die Gewalt des bestehenden Rechts machtlos. Wollten die Republikaner siegen, so mußten sie Verbündete *außerhalb* des reinen Republikanismus suchen.

Die Julirevolution hatte der im raschen Aufblühen begriffenen Industrie einen harten Stoß gegeben. Viele Unternehmungen wurden vernichtet, andere gestört. Eine große Masse von Arbeitern war, wenigstens für eine Zeit lang, brodlos geworden. Dennoch hatten gerade die Arbeiter entscheidenden Theil an der Julirevolution genommen. Was nun hatten sie für ihren Kampf und ihre Opfer zum Lohne? Irgend eine Erhebung aus ihrer staatsrechtlichen Nichtigkeit? Irgend eine größere auch nur politische Freiheit? Nein; der Census, obgleich herabgesetzt, war ihnen doch so unerschwinglich als je; die Kammer kümmerte sich um Alles, nur nicht

um sie, sie blieben, was sie gewesen, die verstoßenen Kinder des Volks.

Aber Eins war geändert. Bisher hatten sie, unter den Bewegungen der Restauration, Hoffnung auf eine Verbesserung ihrer Lage durch eine allgemeine Umgestaltung der Dinge gehabt. Diese Umgestaltung der Dinge war gekommen; aber ihre Hoffnung war nicht erfüllt. Um diese Hoffnung waren sie ärmer geworden.

Der leidende Arbeiterstand trat daher mit dem natürlichen Instinct seiner Lage sofort in dieselbe Opposition gegen das Bestehende zurück, in der er unter der Restauration gestanden. Aber allein stehend, unfähig, seine eigenen Verhältnisse zu beurtheilen, sah er sich nach Führern um, und suchte sie in der höheren Klasse. Hier nun standen die Republikaner auch ihrerseits allein. Die Gemeinschaftlichkeit der Stellung ward bald herausgefühlt, und schon mit dem Ende des Jahres 1830 war die ganze Masse des Arbeiterstandes auf der Seite der Republikaner.

So waren hier in dieser Opposition gegen das Bestehende zwei Elemente verschmolzen. Allein ihr Verhältniß war ein sehr verschiedenes. Die Republikaner hatten die Leitung und die Intelligenz; die Arbeiter bildeten nur die physische Gewalt. Die ganze Masse trat daher unter der Fahne des Republikanismus allein auf.

Scheinbar, dem ersten Eindruck nach, war dieser Republikanismus nun gegen das Königthum gerichtet. Allein das Königthum, welches durch die Revolution aufgestellt war, das rein constitutionelle, ist, wie wir gesehen, wesentlich nur die Form, in welcher die industrielle Gesellschaft die Staatsgewalt in Händen hat. Die Vertheidigung des Königthums war daher zunächst die Vertheidigung der Herrschaft des Kapitals in der industriellen Gesellschaft. Mit der Besiegung der Republik war diejenige Staatsform vernichtet, welche diese Herrschaft unmöglich gemacht hätte; in diesem Siege war es das Kapital, welches gesiegt hatte.

Allein es war natürlich, daß das Kapital in diesem Kampfe nicht unmittelbar seinen wahren Gegner nicht erkannt hatte. Es glaubte bis zuletzt stets nur mit dem Republikanismus zu thun zu haben. Gegen diesen schützte es sich, diesen verfolgte es. Der Republikanismus aber, um sich halten zu können, schloß sich natürlich immer enger an seine materielle Stütze, den Arbeiterstand. Der Arbeiterstand fing dagegen an, allmälig an den Republikanismus die aus seiner materiellen Lage hervorgehenden Forderungen zu richten. Und so geschah, während nach außen hin Republik und Königthum einander scheinbar allein gegenüber standen, das Entscheidende für die künftige innere Entwickelung Frankreichs. Zum ersten Male seit 1794 berührten sich die socialen Fragen und das republikanische System; zum ersten Male zeigte es sich, daß es im Innern des Volkes etwas gebe, was über das letztere hinausgehe; das dunkle Gefühl entstand, daß die republikanische Partei zwei Elemente enthalte, die zwar nach Außen hin Eins, mit einander dennoch um den Vorrang zu kämpfen bestimmt waren.

Im Anfange der Bewegung glaubte nun der Republikanismus, die eigenthümlichen, von ihm noch gar nicht verstandenen Forderungen des Arbeiterstandes einfach zu seinem größeren Nutzen ausbeuten zu können, ohne sich weiter um ihre Erfüllung zu bekümmern. Die Führer der Republik gebrauchten die drohende Bewegung der Arbeiter als ein Schreckmittel gegen die Besitzenden; sie klagten die Verfassung für das Elend des Arbeiterstandes an, und versprachen Allen Alles für die Einführung der republikanischen Staatsform. Allein die Macht der Arbeiter stieg; es ward ihnen täglich klarer, was sie wollten, und fast ohne es selbst zu wissen, wurden die Republikaner allmälig gezwungen, aus Vertretern rein republikanischer Grundsätze zu Vertretern der Arbeiter und ihrer socialen Interessen zu werden.

Schon im Jahre 1831 hatten sie, um die letzteren mit sich zu ziehen, ihnen bei den Straßenunruhen in Paris Fahnen gegeben, auf denen ge-

schrieben stand: „Du Pain ou la mort!“ Bei dem Aufstande von Lyon erschienen zum ersten Male die Fahnen mit der historisch gewordenen Inschrift: „Vivre en travaillant ou mourir en combattant.“ Als die Angeklagten für den Aufstand von 1832 vor die Jury geführt wurden, und Godefroy Cavaignac, der beste Redner der Republikaner, die Vertheidigung übernahm, ging er schon so weit, den Republikanismus als den allgemeinen Ausdruck aller der neuen Institutionen hinzustellen, welche schon mehr die Gesellschaft als den Staat umgestalten sollten. Diese Rede, die Louis Blanc (Bd. III. Cap. 8) uns zum Theil aufbewahrt hat, ist ein merkwürdiges Document. Sie zeigt, wie tief der St. Simonismus eingegriffen; sie fordert eine Organisation der Wissenschaft, eine Organisation der Arbeit. „Was die Arbeit betrifft, so verlangen wir, daß sie nicht mehr dem Interesse der Habgierigen und der Müßiggänger untergeordnet sei. Wir verlangen, daß der Arbeiter nicht mehr von den Kapitalien ausgebeutet werde; daß der Arbeitslohn nicht sein einziger Gewinn sei; — hauptsächlich,“ fügt er freilich hinzu — „daß die Arbeit den ersten Anspruch auf die Ausübung politischer Rechte verleihe, denn die Gesellschaften leben von der Arbeit und nicht vom Eigenthum.“ Als endlich die Gesellschaft der Menschenrechte ihr Manifest erließ und die Droits de l'homme von Robespierre zu ihrem Glaubensbekenntniß machte, da war das Interesse der Arbeiter im Grunde schon das herrschende und überwiegende, und nur der größeren Intelligenz der reinen Republikaner war es zu verdanken, daß man das Ganze doch noch als eine republikanische Manifestation ansah.

Allein es konnte trotzdem den vernünftigen Republikanern nicht entgehen, daß sie gerade durch ihre Verbindung mit dem industriellen Arbeiterstande auf einen Weg hingedrängt waren, dessen Ende sie nicht mehr absahen. Es war leicht, solche allgemeine Redensarten aufzustellen, wie Cavaignac es gethan; es war schon sehr schwer, irgend eine praktische Ausführung derselben zu bestimmen; aber es war unmöglich, die Gedanken der Arbeiter von dieser Richtung wieder loszureißen, nachdem sie

einmal darauf hingekommen. Das fühlten die Führer der Bewegung deutlich genug. Und hier mußte sich denn das Verhältniß beider Elemente entscheiden.

Wenn es nämlich gewiß ist, daß die gesellschaftlichen Elemente und Fragen stets die politischen beherrschen, so muß sich der Vertreter der letzteren nothwendig den ersteren unterordnen, so wie diese auftreten. Wollte daher der Republikanismus, nachdem einmal die sociale Frage angeregt war, Herr der Bewegung bleiben, so mußte er seinen ganzen politischen Inhalt dem socialen unterwerfen; er mußte aus einem Organe der freien Staatsverfassung zu einem Organe der freien Gesellschaftsbildung werden. Kein Republikanismus, keine Demokratie kann sich dieser Nothwendigkeit entziehen; wer von Republik und Demokratie spricht und kein klares Bild von der gesellschaftlichen Aufgabe der Staatsgewalt hat, für den kommt über kurz oder lang ein Zeitpunkt, in den ihn diese Unklarheit stürzt; so ging es im vorigen Jahre, wie wir sehen werden, und so ging es im Jahre 1834. Kaum begriffen die reinen Republikaner, daß aus ihren Theorien Consequenzen entstanden, deren sie nicht Herr waren, so verließen sie diese Theorien selber. Alle bedeutenden Männer der Partei zogen sich zurück; der Mittelstand fing mit richtigen Tact seiner Lage an, den Republikanismus um desjenigen willen zu verlassen, was aus ihm hervorgehen mußte, und so geschah es, daß mit dem Jahre 1834 der Republikanismus als solcher nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich für lange Jahre vernichtet ward. Von da an mußte sich die Demokratie ein anderes Gebiet wählen.

Das war die große Bedeutung dieser Ereignisse; und die Presse zeigte sogleich in ihrem ganzen Verhalten, daß jene wichtige Veränderung wirklich eingetreten sei. Eine Menge rein republikanischer Journale, namentlich der Populaire von Cabet, gingen ganz ein, die anderen, wie der National, wurden aus Organen des Republikanismus zu Organen der parlamentarischen Opposition; die bisher liberalen Organe gaben die

halbe, vorsichtige Theilnahme an der republikanischen Richtung gänzlich auf, und in der Kammer selbst gab es von da an keine republikanische Fraction mehr. In der That konnte man glauben, daß die industrielle Gesellschaft jetzt allein herrsche.

Aber jener so leicht besiegte, scheinbar so gründlich vernichtete Republikanismus hatte eben jene Consequenzen hinterlassen, um derentwillen seine besten Anhänger ihn aufgegeben hatten, die Anregungen der socialen Fragen. Und hier ist es, wo die geheimen Verbindungen einen unermeßlichen Einfluß gehabt haben, nicht bloß durch ihre Prinzipien, sondern eben so sehr durch die Art und Weise, die ihr bei ihrem öffentlichen Auftreten geboten war.

Die republikanische Partei nämlich mußte, um eben als Volkspartei dazustehen, die Masse des Peuple loben, ihr schmeicheln, sie aufreizen und die Erhaltungspartei auf jede Weise glauben machen, daß sie selber mit der Masse des Volkes identisch sei. Der Arbeiterstand indeß, seinen Gegensatz zur herrschenden Bourgeoisie im Allgemeinen fühlend, hörte gerne, was seinen Hoffnungen entsprach, aber er begann eben dadurch allmälig sich als ein selbstständiges Ganze mit einer eignen Aufgabe anzusehen, und eine selbstbewußte Klasse zu bilden. Denn die Masse der Arbeiter, Handwerker, Nichtbesitzer aller Art war bis dahin ohne einen Mittelpunkt gewesen, durch den sie sich hätte kennen, aussprechen, ihre Ansichten gegenseitig bestimmen und ihre Zahl schätzen lernen können. Die Emissäre der Société des droits de l'homme stiegen nun gerade in diese Kreise des Volkslebens hinab, sammelten sie um sich, zeigten ihnen, was sie für ihre Rechte ausgaben, und weckten so mit ihren Reden, Journalen und Broschüren zuerst das Bewußtsein unter den Proletariern selbst, daß sie ein Ganzes in der Gesellschaft bildeten, und zwar ein physisch mächtiges, leidendes und dennoch unendlich berechtigtes Ganze. Doch dieses Bewußtsein war nicht das Einzige, was in dem Arbeiterstande durch den Republikanismus geweckt ward. Denn am Ende war

doch die constitutionelle Monarchie das bestehende, geltende Recht. Sollte die Republik entstehen, so mußte sie das Prinzip aufstellen, daß dies geltende Recht selber ein Unrecht, und daß es vielmehr Recht sei, sich gegen dasselbe zu erheben. So war der Republikanismus gezwungen, die Achtung vor dem geltenden Recht überhaupt bei dem Proletariate zu untergraben; und dies war die zweite wichtige Folge der geheimen Verbindungen. Wo sie eindrangen, mußten sie Haß gegen die Obrigkeit, Verachtung gegen die Gesetze und Unmuth über den gegebenen Zustand hervorrufen. Dieser Haß, dieser Unmuth verband sich alsbald mit dem Bewußtsein von der selbstständigen Lage des Arbeiterstandes; und auf diese Weise entstand mit dem Untergange des Republikanismus, hinter ihm, durch ihn erzeugt und hervorgerufen, der Geist des Arbeiterstandes, der aus dieser aufgeregten und mächtigen, täglich mehr über seine Lage nachsinnenden Klasse erst das Proletariat der Gegenwart gemacht hat.

So ist das Proletariat in Frankreich entstanden. Mit ihm endlich hat der Gegensatz in der industriellen Gesellschaft, der dem Begriffe derselben nach in dem Wesen von Arbeit und Kapital liegt, einen Körper erhalten. Die Gesellschaft selber ist zerspalten; zwei Heerlager stehen einander gegenüber, und für die große sociale Frage dieser Gesellschaftsform, für das Verhältniß von Kapital und Arbeit zur persönlichen Entwickelung, ist ein bestimmter Ausdruck ein gewaltiges Gebiet ernster Kämpfe gefunden. Was der Republikanismus nur andeutet und anbahnt, das vollbringt sich hinter ihm, die Vorbereitung zum großen Kampfe im Herzen der Gesellschaft.

Wir wissen, daß dieser Kampf als ein nahe bevorstehender voraus gesagt worden, und daß er mit dem Jahre 1848 wirklich ausgebrochen ist. Das halbe Menschenalter, das zwischen diesen Jahren liegt, ist die Zeit, in welcher sich das Proletariat an einer Reihe von wechselnden Systemen und Bewegungen zum Bewußtsein über die Hauptfrage erhebt,

die sein Verhältniß beherrscht, die Frage nach dem Eigenthum. Der gemeinsame Ausdruck der Auffassung und Beantwortung dieser Frage im Proletariate ist, wie gesagt, der Communismus. Und deshalb beginnt mit dem Untergange des Republikanismus die Geschichte des Communismus, als die Geschichte des gesellschaftlichen Bewußtseins im Proletariate.

Zweite Epoche.

Der Communismus.

Seit 1835.

Die beiden communistischen Prinzipien.

Es ist, wie es auf den ersten Blick scheint, nichts einfacher, als das höchste Prinzip des Communismus. Es enthält die Aufhebung des Eigenthums und der Familie und die Einführung einer Gemeinschaft beider, in welcher Arbeit und Liebe den Antheil entscheidet, den ein jeder an ihnen haben soll.

Allein in der That greift jene Negation von Eigenthum und Familie doch so tief hinein in das ganze menschliche äußere und innere Dasein, sie steht in so scharfem Widerspruche mit Allem was den Menschen umgiebt und was er hofft und thut, daß einmal erfaßt, jene Negation den Gedanken auf die höchsten Gründe alles Bestehenden zurückwirft. Um Alles zu vernichten, worauf die Existenz und die Ordnung des menschlichen Geschlechts von jeher beruht hat, bedarf selbst der rücksichtsloseste Denker eines Glaubens an ein Prinzip, das höher steht, als jene beiden großen Thatsachen; und nur der Glaube an ein solches Prin-

zip ist im Stande, den Muth zur Vernichtung alles Bestehenden zu geben.

Auf diesem Punkte lassen sich nun zwei Prinzipien denken, von denen aus Eigenthum und Familie negirt werden können. Jedes derselben ist zwar der Quell des Communismus; allein jedes enthält eine andere Auffassung, ein anderes System.

Das erste geht von der Ueberzeugung aus, daß der Wille der Gottheit das Glück der Menschen will, und daß die höchste Bestätigung dieses Willens im Christenthume gegeben sei. Was auf Erden sich findet, das mit dem Glücke der Menschen in Widerspruch steht, das ist wider den Willen Gottes, wider das Christenthum. Es ist wahr, daß das Recht es aufrecht halten kann; allein es giebt eine Gewalt, die höher steht als das Recht, und diese Gewalt ist die Liebe. Fordert daher das Leben der Menschen ein Aufgeben des Rechts, so gebietet dies Aufgeben die Liebe. Und wenn nun die bestehende Ordnung der Dinge zeigt, daß mit dem bestehenden Recht, mit dem rein rechtlichen Eigenthum und der rechtlichen Familie kein Glück kommt und keins zu hoffen ist, so muß die Liebe, welche das Leben des göttlichen Willens im Menschen ist, an die Stelle jener Rechte treten, und im Namen Gottes und seiner Religion die Bedingungen für das Glück der Menschen, wenn es sein muß, auch gegen das bestehende Recht fordern. Es ist nicht schwer, die Anknüpfungspunkte für diese Anschauung in den Worten des Christenthums zu finden, leichter noch, die Gefühle mit ihnen hinzureißen. So entsteht die erste eigenthümliche Richtung des Communismus; ihr Prinzip ist das religiöse, das christliche Prinzip. Der religiöse Communismus ist derjenige, welcher das Recht des Eigenthums und der Familie im Namen der Religion der Liebe aufhebt, um die Gemeinschaft der in Gott Gleichen und von Gott zum Glücke Bestimmten an ihre Stelle zu setzen.

Das zweite Prinzip steht auf irdischem Boden. Was bildet überhaupt ein Recht? Ist es die Gewalt? Ist es die Thatsache? Nein;

es ist die innere Bestimmung des Menschen. Nach ihrer Bestimmung aber sind die Menschen frei und gleich; aus ihrem Begriffe, aus ihrer Bestimmung heraus kann keine Ungleichheit und Unfreiheit gefunden werden. Wenn sie daher da ist, so ist sie da durch etwas Aeußerliches, durch die Gewalt, die nie Recht werden kann. Welches ist nun dasjenige Element, das am Meisten Ungleichheit und Unglück hervorruft? Entscheiden das Eigenthum und die Familie mit ihrem Recht? Ist das der Fall, so stehen beide in entschiedenem Widerspruche mit der Bestimmung des Menschen auf Erden; sie können wohl Thatsachen der Gewalt, aber kein Recht werden. Entsprechen sich Bestimmung und Recht nicht, so ist das ganze Dasein der Welt ein Unsinn; entsprechen sie sich, so ist das Recht des Eigenthums und der Familie der Bestimmung der Menschen zu äußerer Freiheit und äußerem Glücke untergeordnet, und Recht haben Die, welche jene aufheben, um diese zu erzielen. Das ist die zweite Richtung des Communismus; im Namen der äußeren Bestimmung werden jene beiden Prinzipien negirt, und diese Negation bildet den materiellen Communismus. —

Diese beiden Richtungen sind es, welche die Entwickelung der communistischen Anschauungen in Frankreich beherrschen und leiten; sie bilden gleichsam den Grundton der ganzen communistischen Bewegung, und von ihnen aus allein erscheint der Communismus als ein inneres Ganze. Man wird nun natürlich nicht meinen, daß man beide systematisch oder historisch scharf von einander scheiden könne; sie laufen vielmehr in steter Wechselwirkung neben einander her, und die Systeme, welche aus ihnen hervorgehen, sind im Grunde hauptsächlich nur die Gesichtspunkte, aus denen die innere geistige Entwickelung des Proletariats betrachtet werden kann. Aber sie sind es, welche seit 1835 die innere Geschichte dieses Proletariats erfüllen; man kann sagen, daß sie bis etwa 1843 fast allein geherrscht haben, und in ihnen findet man daher den Reflex jener geheimen Bewegung allein wieder, die seit 1835 die Spaltung in der industriellen Gesellschaft täglich größer werden läßt.

Wir werden beide mit ihren Haupterscheinungen daher darstellen; zuerst den materiellen Communismus, da er zuerst seine Zeit gehabt und erfüllt hat; dann den religiösen, der ihm in gewisser Entfernung folgt, wenn er gleich jenen von Anfange an begleitet hat.

Auf diesem Punkte mithin verlassen wir das Leben der industriellen Gesellschaft als eines Ganzen, um uns dann der beherrschten Klasse in derselben, dem Proletariate zuzuwenden. Wir werden jenes später auf demselben Punkte wieder aufnehmen. Das aber, was nun folgt, hat nur noch ein historisches Interesse; ein Interesse der Erklärung der nächsten Vergangenheit der Zeit, wo es eine Vorhersagung für die Zukunft sein sollte und gewesen ist, ist vorüber. —

I. Der materielle Communismus. (Der Babouvismus.)

Die unaufhörlichen Störungen der öffentliche Ruhe, die seit vier Jahren sich gefolgt, zeigten endlich im industriellen Leben Frankreichs ihre verderblichen Folgen; und die ewigen Kämpfe, die die Nationalgarde ihren eigenen Mitbürgern in den Hauptstädten des Landes lieferte, machten zuletzt die Urheber der Unsicherheit selber verhaßt. Die ganze Klasse der Besitzenden begann sich von dem materiellen Nachtheil des republikanischen Elements und seiner Kämpfe mit dem bestehenden Staat zu überzeugen, und allmälig anzuerkennen, daß eine größere Freiheit und zugleich eine größere Sicherheit der Interessen, als die durch die gegenwärtige Charte zugestandene, nicht vereinbar sei. Die Bourgeoisie wandte sich daher in der Kammer der Regierung, in der öffentlichen Meinung dem antirevolutionären Prinzip zu; und man begann allgemein die geheimen Verbindungen, diese Urheber alles Uebels, zu mißbilligen.

Die Folgen dieser Siege des conservativen Elements waren entscheidend. Die Regierung verfolgte die Empörer aufs Strengste, und der ganze besonnene Theil des Volkes billigte laut und unverholen diese Bekämpfung der revolutionären Bestrebungen. Die Société des droits

de l'homme durfte es nicht mehr wagen, ihre halb öffentliche Stellung beizubehalten; sie verschwand, zu sehr compromittirt, auf allen Punkten, und löste für den Augenblick sich auf. Wichtiger aber war jene Richtung der öffentlichen Meinung gegen die geheimen Gesellschaften und die Empörungen selbst. Bis jetzt hatte man es wagen dürfen, sich eine Ehre aus der Theilnahme an denselben zu machen, und so lange der Sieg unentschieden war, mochten Andersgesinnte nicht geradezu verurtheilen, was vielleicht in kürzester Zeit zur Herrschaft kommen konnte.

Nun aber begann der laute Tadel, der die Revolutionen traf, jene Theilnahme zu einem Vorwurf gegen die Besonnenheit der Mitglieder zu machen, und die oppositionelle Partei durfte nicht mehr gestehen, daß sie noch jetzt wie früher in jenen Gesellschaften ihre Hauptstärke suchte. Das Bestehen derselben war daher in seiner Grundlage angegriffen; sie mußten von allen Denen aufgegeben werden, die noch eine öffentliche Bedeutung sich erhalten wollten. Damit ward das Associationssystem des Republikanismus selbst vernichtet; es war nicht bloß eine Ausbreitung und neue Organisirung desselben unmöglich gemacht, sondern selbst die früheren Mitglieder schieden aus, und das Verbindungswesen ging allmälig einer gründlichen Auflösung entgegen.

Allein jetzt erst, nachdem die alte Société des droits de l'homme eingegangen ist, zeigte es sich, wie groß das Uebel war, das sie erzeugt hatte. In der alten Gestalt jener Verbindungen war das Proletariat dem Republikanismus entschieden untergeordnet gewesen. Ihre ganze innere Einrichtung beruhte durchaus auf dem Prinzip des absoluten Gehorsams aller Mitglieder gegen die höher stehenden Lenker des Ganzen; sie waren es, die den Ansichten und Forderungen wie den Bestrebungen und Thaten der ganzen Verbindung Leben und Richtung gaben. Hatten sie nun gleich das Proletariat gegen das Bestehende gereizt und es die Nichtachtung des Rechts gelehrt, so verstanden sie es doch zu gleicher Zeit, die Zügel strenge festzuhalten, und jeder einseitigen Entwickelung der verschiedenen Elemente ihrer ganzen Verbindung vorzubeugen. Jetzt aber

war jene Verbindung selbst aufgelöst, oder doch so geheim, daß die Bourgeoisie an ihre Existenz nicht mehr glaubte, die Proletarier aber von ihr sich selber überlassen werden mußten, und damit war denn allen jenen widersprechenden Elementen, die noch wüst und unversöhnt in der nun führerlosen Masse des Proletariats gährten, die freie Bahn geöffnet. Der Glaube an die Heiligkeit des bestehenden Rechts war vernichtet, und der Kampf gegen dasselbe zu einem Lebenselement des Proletariats gemacht; aber es wußte nicht, was es an dessen Stelle setzen sollte; man hatte es durch unaufhörlichen Zuruf zu unbegrenzten Ansprüchen gereizt, aber wenig daran gedacht, wie man sie erfüllen könnte; man hatte durch Vereinigung der Menge dieselbe zum Bewußtsein ihrer Kraft gebracht, und jetzt traten die Lenker zurück, deren sie doch bedurfte. Der Widerspruch war da, seine Lösung war ihm nicht gegeben. So wandte er sich denn, ohne einen positiven Inhalt erreichen zu können, vernichtend gegen alle Verhältnisse, die ihm Schranken setzten.

Das ist im Allgemeinen der Charakter der letzten Hälfte des verflossenen Jahrzehends; Frankreich hat auch hier seine Bestimmung erfüllt, und dem übrigen Europa thatsächlich gezeigt, wohin ein gereiztes, unglückliches und zugleich ungebildetes Proletariat, wenn es sich selber überlassen ist, gelangen muß. Es ist sehr schwer, und auf vielen Punkten geradezu unmöglich, das Einzelne in diesem merkwürdigen Theile der Geschichte desselben zu erfahren, da es sich zum Theil hinter dem tiefsten Geheimniß, zum Theil in dem Unbewußtsein der Proletarier selbst verbirgt. Allein mit Bestimmtheit scheiden sich diese Jahre von den früheren ab, und treten uns mit einer selbstständigen Entwickelung entgegen, die nicht für Frankreich allein eine dauernde und ernste Bedeutung hat. Sie verdient es, daß man sie, nicht um ihrer selbst, aber um der Belehrung willen, so weit es möglich ist, ins Einzelne verfolgt.

Als der Republikanismus seine öffentliche Organisation aufgab, und die Société des droits de l'homme verschwand, war noch die Verbindung zwischen den gebildeten Republikanern und dem Proletariat nicht

gänzlich aufgehoben. Die Ersteren hatten lange erkannt, daß es eine Hauptaufgabe für jede Staatsform sein müsse, auch für das niedere Volk zu sorgen, und daß es nicht genug sei, bloß eine Demokratie Denen zu übergeben, die in unmittelbarer materieller Abhängigkeit sich derselben doch nicht erfreuen würden. Sie wandten sich daher wie früher, so auch jetzt noch theils aus innerer Ueberzeugung, theils um nicht bloß als Oppositions-, sondern zugleich als Volkspartei dazustehen, dem Proletariat zu. Die liberale Bourgeoisie fuhr fort, die niedersten Klassen der Bevölkerung zu schützen, zu vertreten, und selbst wo es geschehen konnte, sie aufzureizen; das Volk aber, gewohnt, in dem höher gebildeten und bis jetzt ihm immer voraufschreitenden Republikaner seinen eigentlichen Wortführer und Leiter zu sehen, schloß sich nach wie vor an die Hauptvertreter jener Richtung an; ja es läßt sich vielleicht nicht ohne Grund behaupten, daß noch immer eine unmittelbare Verbindung zwischen Beiden stattfand. Indessen war bald die allgemeine Bewegung zu stark und jenes Verhältniß zu unbestimmt, als daß es lange hätte dauern können. Das Haupt war gefallen, und die despotische Einheit der alten Gesellschaft aufgelöst. Die demokratische Bourgeoisie ward nun zwar Erbe ihrer Ansichten und zum Theil ihrer Stellung, aber nicht ihrer Macht. Sie konnte daher die selbstständige Entwickelung des Proletariats nicht mehr verhindern, weil sie für dasselbe nicht, wie jene, einen außerhalb seiner Sphäre liegenden bestimmten Zweck ihm vorzeichnen konnte. Die dem Proletariat eigenthümliche Richtung ist aber weniger politisch als *social*, während die republikanische Bourgeoisie wie die alte Verbindung selbst, die ihre Organisation gewesen war, nur rein politische Zwecke sich zur Aufgabe stellen konnte. Damit begann denn schon gleich nach der letzten großen Revolution jene Entfremdung beider Oppositionselemente sich in einzelnen, aber sprechenden Symptomen zu zeigen. Die niedere Klasse aber, jene Trennung aus der verwirrten Gestalt der Dinge mit richtigem Sinne herausfühlend, sah sich alsbald nicht bloß sich selber überlassen, sondern begann zu begreifen, daß sie eine ihr als solcher *eigene* Aufgabe habe, deren

Consequenzen eine endliche und entschiedene Opposition der bis dahin eng verbundnen Elemente herbeiführen müßten. Dieses Gefühl zwang sie, sich das Prinzip zum Bewußtsein zu bringen, wodurch sie sich zu einem selbstständigen Ganzen erheben, und aus der Stellung eines bloßen Werkzeugs eine gleiche Bedeutung mit dem eigentlichen Republikanismus sich aneignen könne. So war das Verhältniß beider Haupttheile der Opposition; es war nicht sogleich klar, nicht ausgesprochen, daß der Gegensatz, den sie in sich trugen, wirklich schon da sei; man konnte nicht sagen, daß sie sich trennten, und doch traten sie allmälig auseinander; noch war es nicht bestimmt, was Beide in Beziehung auf einander wollten und vermochten, aber schon bedurfte es nur eines entschieden ausgesprochenen Wortes, um den schlummernden Widerspruch zwischen Proletariern und Republikanern, der den ausgesprochenen Charakter des heutigen Zustandes bildet, zu wecken. Die Zeit, in der dieser der ganzen französischen Gesellschaft zum Bewußtsein kam, ist eben die Epoche des Babouvismus.

Buonarotti, derselbe, der in der Verschwörung Babeuf's eine so bedeutende Rolle gespielt, hatte in Brüssel eine Geschichte desselben verfaßt und drucken lassen, schon ehe die Julirevolution ausbrach, gleichsam in dem dunklen Gefühle, daß die Lehre Babeuf's ihre Zeit noch nicht ausgelebt habe. Das Buch konnte indeß in den damaligen Verhältnissen keinen Anklang finden, und fand keinen; es lag gänzlich unbeachtet bei der Masse derer, die in den Lagern der Buchhändler einer ruhigen Vergessenheit übergeben werden. Als die Bourbonische Dynastie gestürzt war, eilte Buonarotti nach Paris, und der alten und lieben Gewohnheit vielleicht eben so viel folgend als der Ueberzeugung, zögerte er nicht, an den geheimen Verbindungen lebhaften Theil zu nehmen. Gerne hätte er schon damals seine Theorie einer absoluten Nivellirung aller Besitzesunterschiede in der Société des droits de l'homme bekannt und allgemein gemacht; aber man hörte ihn nicht, und Die, die ihn hörten, hatten weder Einfluß genug, sich geltend zu machen, noch auch Zeit, über jene Fragen

nachzusinnen. Buonarotti, altersschwach, vermochte durch seine Persönlichkeit weder die Mängel seiner Theorie zu bedecken, noch auch die Ueberzeugungen mit raschem Schwunge des Gefühls zu überwältigen; die Hauptführer der Société des droits de l'homme wiesen ihn zurück, und die Jugend dachte mehr auf den nahen Kampf als auf das wofür sie kämpfte; das Proletariat aber verstand ihn nicht, und so blieb er bis 1835 fast ohne Anhänger, ganz ohne Einfluß.

Indessen hatte er bei seiner Ankunft aus Brüssel eine kleine Anzahl Exemplare seines Werkes mitgebracht, und diese an einige der entschiedensten Republikaner vertheilt. Bei den Revolten von 1834 wurde nun eine Menge der Empörer ergriffen und in die großen Gefängnisse geworfen; unter ihnen einige von Denen, die sich mit der Lehre Babeuf's bekannt gemacht hatten. Die Niederlage hatte, wie sie Viele entmuthigte, Andere erbittert, Anderen den Zweifel angeregt, ob der Republikanismus wirklich die letzte Wahrheit enthalte, groß genug, um Leben und Glück für sie zu wagen. Die Menge der Gefangenen war zu groß, um sie getrennt zu halten; man sah sich, man besprach sich und es war natürlich, daß eben jener Republikanismus den Hauptgegenstand der Unterhaltung bildete. Die Stille des Gefängnisses reizte zum Brüten über das Urprinzip der Gleichheit; es ließ die denkenden Köpfe nicht ruhen; über die Staatsform trieb es sie hinaus in das Gebiet des Besitzes und der Intelligenz, und regte Forderungen auf, die man doch nicht sich eigentlich zu gestehen wagte. Da war es nun, wo man wiederum zu dem Werke Buonarotti's griff; und hier trat ihnen mit entschiedener Selbstgewißheit die Idee einer vollkommenen Gütergleichheit als die einzig wahre und letzte Consequenz der Egalität entgegen, umgeben mit dem Glanz, den der Tod und die Strafe ihrer Märtyrer um sie verbreitete. Einer solchen Lehre vermochte der zu natürliche Verstand nicht zu widerstehen; man begann sich mit dem Gedanken der Aufhebung alles persönlichen Eigenthums erst vertraut zu machen, dann erkannte man seine Folgerichtigkeit, und endlich überzeugte er Alle, die er berührte. Als sich die Gefängnisse

den Republikanern wieder öffneten, gingen sie als kühne Babouvisten aus ihnen hervor, mit dem entschiedenen Glauben an die höchste und letzte Berechtigung der vollkommenen, Alles nivellirenden Gleichheit jeder Persönlichkeit, dieser äußersten Consequenz des Egalitätsprinzips, und fest entschlossen, die neue Lehre, so weit sie vermöchten, zu verbreiten.

Während so die ultra-revolutionäre Lehre Babeuf's, die später den Namen des Babouvismus erhielt, in den Gefängnissen sich ihre Apostel zog, und diese nun allmälig in die beiden großen Städte zurückkehrten, um sie dort zu verbreiten, gestaltete sich das Verhältniß des eigentlichen Proletariats und der intelligenteren Republikaner zu einem immer bestimmteren Gegensatze. Zwei Gründe waren es während dieser Zeit vorzüglich, die das Erstere mehr und mehr isolirten, und es in seiner Entwickelung auf sich selber anwiesen. Zuerst hatte man, während man der Masse bedurfte für die blutigen Straßenschlachten, den Arbeitern auf alle Weise einen Weihrauch gestreut, dessen sie durchaus nicht gewohnt waren. Die Demagogen hatten kein Mittel verschmäht, die niedere Klasse in ihre Gewalt zu bringen; und als nun die eben so sehr gefürchtete als gehaßte Verbindung der Société des droits de l'homme unterging, nachdem sie als letzte That das Attentat Fieschi's erzeugt hatte, da begannen die Arbeiter zu glauben, daß sie selber im Stande seien, eine eigene Verbindung zu stiften, und daß Gesellschaften, die eine demokratische Verfassung zum Ziel hätten, vor Allem bei sich selber beginnen müßten. Sie forderten daher als Basis aller geheimen Verbindung das Wahlrecht, und gleiche Theilnahme aller Mitglieder. Es bedarf keines Beweises, daß eine solche geheime Verbindung weder rechte Kraft und Haltung haben, noch auch dem intelligenteren Theile zusagen konnte. Der Rest Derjenigen, die sich noch mit solchen Angelegenheiten befassen mochten, schied daher allmälig aus, und überließ die Plebs sich selber. Waren auf diese Weise die einzelnen gebildeten Männer der inneren Arbeit des Proletariats entfremdet, so erhob sich nun ein zweites Element, das die Verbindungen trennte. Nicht nur die Form derselben war es, die seit 1835

sich wesentlich änderte, sondern namentlich die ganze Tendenz derselben. Während unter den Carbonari's und den ihnen folgenden Gesellschaften nur blinder Gehorsam und Kampf gegen die bestehende Ordnung gefordert ward, kam in den demokratisch organisirten Verbindungen alsbald der nach Umsturz der gegenwärtigen Regierung einzuführende Zustand zur Sprache. Hier zum ersten Mal trat der Proletarier auf das ihm eigenthümliche Gebiet, und begann nicht mehr nach Grundsätzen, sondern nach seinen Ansprüchen den Staat und die Gesellschaft ordnen zu wollen. Es war zu klar, daß alle bisherigen Verbindungen und Mühen ihm in seiner Sphäre nichts genutzt hatten; Das, was ihn den Uebrigen unterwarf, war der Mangel an dem unmittelbarsten Bedürfniß, dem materiellen Besitz, und der von ihm bedingten höheren Bildung. Eine Republik, gesetzt auch es gelänge sie einzuführen, würde doch immer nur in die Hände der Führer, nicht in die der eigentlichen Proletarier fallen; es wäre eine Veränderung des Herrschers, nicht aber eine Verbesserung der Lage der Beherrschten. Diese Wahrheiten lagen zu nahe, um da vergessen zu werden, wo eben die bis dahin Beherrschten nun zu Herrschern wurden. Sie wurden daher bald dem niederen Volke klar, um so mehr, da die steigende Concurrenz und die Arbeitskrisen den Arbeitslohn stets tiefer herabdrückten. Damit war ein Gebiet betreten, wo weder an eine Uebereinstimmung der Republikaner und Proletarier, noch auch an eine gemeinsame Ansicht unter den Letzteren zu denken war. Die demokratische Form begünstigte die endlosen Debatten, die Selbstüberhebung der Arbeiter machte zugleich mit der Ungewohntheit derselben, auf Beweise sich einzulassen, eine Uebereinkunft unmöglich, und der tiefe Spalt zwischen jenen beiden Elementen zeigte sich in der dem Publikum verborgenen Sphäre der Verbindungen selbst immer entschiedener, besonders als die beiden am Meisten demokratischen Republikaner, Armand Carrel und Cabet, den Schauplatz verließen. So waren die Verhältnisse während der beiden Jahre, die dem letzten Aufstand folgten; von 1834 bis 1837 enthält die innere Geschichte des oppositionellen Elementes nur jene

langsam sich entwickelnde Trennung, die Jeder fühlte, aber Keiner gestand.

Da trat in dieser gährenden, geistig schwachen, aber thatbereiten Masse der Babouvismus auf; Männer, die selbst Republikaner gewesen, lehrten mit Bestimmtheit, daß die bloße Demokratie nicht das wahre Ziel sei, wohin die ächte Egalität und die höchste Freiheit führen werde, daß es nur Eine Freiheit gebe, die der absoluten Gleichheit, in der sich weder Staat noch Eigenthum fänden, daß jeder Staat den Unterschied der Befehlenden und Gehorchenden setze, jedes Eigenthum den der Selbstständigen und Abhängigen, daß dagegen der wahre Zustand der Menschen der reine Naturzustand sei, in dem ein Jeder gleichviel herrsche, gleichviel besitze, und daß der ganze Gang der Geschichte eben nur diese Entwickelung zum Ziele habe. Sie riefen die Constitution von 1793 zum Beweise auf, und wiesen auf die Pöbelherrschaft der Schreckensregierung hin; sie zeigten in der thatsächlichen und gegenwärtigen Welt die Unterdrückung und das Leiden des Nichtbesitzers, und versprachen den erstaunten Zuhörern eine Welt voll Glück und Frieden, wenn sie den Muth haben würden, diese so nahe liegenden Folgerungen eines Prinzips, das Alle gemeinsam anerkannten, des Prinzips der Gleichheit, zur Grundlage ihrer revolutionären Ideen zu machen. Die platte Menge horchte auf; diese Lehre hatte wenigstens den Vorzug der Neuheit. Viele kamen allmälig dahin, sie anzuerkennen; die Einen, weil sie sich wirklich überzeugen ließen; Andere, weil sie mit dem bloßen Republikanismus nicht mehr die Fanatiker spielen konnten; noch Andere, weil hier das Räthsel gelöst war, wie dem Proletarier eine materielle Selbstständigkeit gesichert werden konnte; die Lehre gewann Anhang, aber das Haupt — ja das einzige Werk derselben, Buonarotti's Buch, existirte nur in wenig Exemplaren. Da hörte ein kluger Buchhändler, daß bei dem Verleger noch mehrere hundert Exemplare vorräthig seien. Er beeilte sich, sie zu kaufen, und selten ward ein besseres Geschäft gemacht. Es ging reißend zu hohen Preisen ab; gegenwärtig ist nicht daran zu denken, es im Buch-

handel zu finden. Durch dieses Werk hat der eigentliche Communismus in Frankreich zum zweiten Mal sein Entstehen gehabt; von einigen wenigen Leuten ausgehend, nur in den untersten Klassen der Gesellschaft wuchernd, verbreitete er sich allmälig über das ganze Proletariat. Seine wesentliche Bedeutung aber besteht darin, daß durch ihn das Prinzip der Égalité in jener Klasse zu einer entschiedenen und bewußten Verneinung des Staats und des persönlichen Eigenthums sich ausgebildet hat, und von jetzt an das eigentliche Losungswort derselben geworden ist, mit dem sie nicht bloß den constitutionellen Zuständen, sondern auch den Forderungen der Republikaner mit gleicher Negation entgegentreten.

Mit diesem Wiedererscheinen der Lehre Babeuf's traf nun ein anderes Ereigniß zusammen, das dasselbe nicht wenig erleichterte. Es ist schwer, besonders für die erste Zeit der vorliegenden Epoche, etwas thatsächlich Bestimmtes darüber anzugeben, wie sich bis zu dieser Zeit in den Verbindungen selbst die Ansprüche des Proletariats und der Republikaner und ihre gegenseitige Gewalt gestaltet haben. Nur das steht fest, daß nach dem Fieschi'schen Attentat die Société des droits de l'homme gänzlich verschwindet, und es ist anzunehmen, daß der Rest höhergebildeter Theilnehmer, der sich vielleicht noch in ihr vorfand, von jetzt an auf immer ausschied. Indessen erzeugte sie die „Société des familles," von der wenig bekannt geworden ist; vielleicht war sie selber nur der Theil der früheren Gesellschaft, der sich, weil er im Besonderen zur thatsächlichen Gewalt bestimmt war, die „Section de l'action" nannte; doch gehört das Genauere nicht hierher. Die Geschichte dieser Société ist jetzt durch einen, gewiß mit Recht Blanqui zugeschriebenen Bericht in der Revue retrospective ganz genau bekannt. Dieser Bericht ist übersetzt in dem „Anhang" zu meiner 2. Aufl. des Soc. und Comm. Es erstreckt sich über alle Data, welche auf den Maiaufstand von 1839 bezüglich sind. Es ist indeß nicht zu übersehen, daß in diesem ganzen Berichte, den Blanqui dem Ministerium übergeben haben soll, um begnadigt zu werden, durchaus nichts von den eigentlichen Tendenzen der Verbindung gesagt wird. Er

gleicht vielmehr einem einfachen Polizeirapporte, und führt in der Kenntniß des inneren Lebens jener Gesellschaften nicht viel weiter. — Es scheint indeß, daß sie aber die beiden Attentate Alibaud's und Meunier's hervorrief, die sie, da sie den öffentlichen Unwillen und die Polizei zugleich zur entschiedensten Aufmerksamkeit reizten, im Jahre 1837 zwangen, sich aufzulösen, und so verschwand das letzte Band, das die Republikaner noch mit dem Proletariat vereinigt hatte. Hier ist nun der Punkt, wo der Babouvismus in das Proletariat übertritt. Am 8. Mai 1837 erließ der König eine allgemeine Amnestie für alle wegen politischer Vergehen verhafteten Theilnehmer früherer Verbindungen. Man lohnte ihm schlecht für diesen Act der Gnade. Die Republikaner gingen aus ihren Kerkern hervor mit verdoppeltem Ingrimm gegen alles Bestehende, und zu blutdürstigen Unternehmungen entschlossen. Zu ihrem wüthenden Haß gegen das Königthum, den ihnen schon frühere Bestrebungen eingeimpft hatten, trat der gegen das bestehende Eigenthum hinzu, und sie zögerten nicht, sich geltend zu machen. Den Blick fest auf die Lehre und die Hoffnungen Babeuf's gerichtet, begannen sie im Proletariat ihre Propaganda, die nur zu sehr durch die allgemeinen, oben angedeuteten Verhältnisse befördert ward. Neben den Zusammenkünften in Kneipen und Wirthshäusern, wo die neue Doctrin gepredigt ward, mußten sie bald, um bestimmte Haltpunkte für ihre Bestrebungen zu haben, an ein förmliches Organ ihrer Meinungen denken; und so ward schon im November 1837 das Journal „le **Moniteur républicain**“ gegründet, natürlich auf ungesetzliche Weise. Wenn wir mit der höchsten Indignation, mit wahrhaftem Abscheu von dem Treiben jener Babouvisten reden, so würde man uns vielleicht das Recht dazu bezweifeln, wenn nicht von jenem Organ ihrer Meinungen die Gerichte und die eben so merkwürdigen als furchtbaren Proben überliefert hätten. Der **Moniteur républicain** datirt sich nach dem Jahr I. der Republik, und erschien am 3. Frimaire an 46 zum ersten Mal als Prospect und erste Nummer zugleich. Als Ueberschrift trägt er:

„Prudence, courage, persévérance.“ — „Unité, égalité, fraternité.“

In diesem Prospect beginnt er mit einer übertriebenen Darstellung des Elends der niederen Klassen, und predigt den blutigsten Haß gegen den König, der allein der Grund alles Uebels sei. „Die erste Aufgabe ist," ruft er aus, „Ludwig Philipp anzugreifen; die Personen seines Gefolges kommen nachher." In diesem Sinne geht es fort; der König, der Hof, die Minister, die Liberalen, die Besitzer, Alles soll ermordet werden; kein Gott hat Rechenschaft von Dem zu fordern, was die Gleichheit gebietet. Wird man es glauben wollen, daß solche Ideen von Menschen unseres Jahrhunderts ausgesprochen worden sind? Und dennoch ist es so; ja es scheut sich dieses Geschlecht nicht, den ganzen Wahnsinn, der sich seiner bemeistert, offen zu verkünden. Nur eine Stelle wollen wir hier anführen, und dann den Leser seinem eigenen Urtheile überlassen; sie ist wörtlich aus dem Moniteur universel vom 5. Juni 1839 übersetzt, der den Bericht Merilhou's über den Aufruhr vom 12. Mai desselben Jahres enthält. „Es ist gewiß schön, Atheist zu sein, aber das ist nicht genug. — Man ist kein Mann des Blutes, um sparsam das schuldige Blut fließen zu lassen. Es giebt nur ein einziges Mittel, das man anwenden kann: den Königsmord, den Tyrannenmord, den Meuchelmord, oder wie man diesen heroischen Act nennen will." (Moniteur républ. Mai 1838. 6. num.) Wen es drängt, in diesen Wust von blutdürstiger Wuth und tollem Wahnsinn tiefer hinabzusteigen, der mag im Moniteur universel das weiter lesen, was wir hier auslassen. Aber das war denn doch selbst dem Grundpöbel zu viel, an den diese Blätter gerichtet waren. Der Moniteur républicain hörte im Juli 1838 auf zu erscheinen, und an seine Stelle trat das Journal „l'Homme libre," das sich nicht in seiner Empörungsucht und seinem wüthenden Haß gegen alles Bestehende, wohl aber in dem Cynismus seiner Ausdrücke um etwas mäßigen mußte, damit man es lese. Es erschien zuerst im August 1839, monatlich, wie sein Vorgänger, gerade in der Zeit, als die Sendung des Buonarotti'schen Werkes in Paris anlangte, und das Buch und seine Grundsätze rasche Verbreitung fanden.

In ihm ist daher der eigentliche Babouvismus viel bestimmter ausgeprägt, als in dem Moniteur républicain; der Haß gegen das Königthum hat einen Nebenbuhler erhalten in dem gegen den besitzenden Theil der Nation, und die Idee der Volkssouverainetät ist nicht bloß mehr die absolute Demokratie, sondern das Eigenthumsrecht des Volkes an allem Besitze. Mit dieser Definition derselben trat die 2. Nummer dieses Journals auf; es will die absolute Gütergemeinschaft, eingeführt durch die Ermordung Aller, die sich ihr widersetzen, auf dem offenen unverhehlten Wege der Empörung. So ruft es in seiner dritten Nummer (Oktober 1838) in einem Aufsatze über das Erbrecht aus: „Müssen sich denn rechtliche Leute unter der Last ihres Elendes beugen, weil Schurken sie beständig des Antheils an den Gütern berauben, die ihnen die Natur gegeben hat? Nein, nein! — Wir wollen, daß die Adels- und Geldaristokratie von dem Piedestal herabgestürzt werde, das ihnen das Vorurtheil errichtet hat, und daß der Raub, dessen sie sich gegen das Volk schuldig gemacht, durch Rückgabe ersetzt werde. Die geschickten Schufte bestahlen die ehrlichen Leute, und der Tag wird kommen, wo die Letzteren die Fahne der Empörung und der Gleichmachung (nivellement) aufpflanzen!" Und in der vierten Nummer heißt es (De la communauté): „Wir fordern die Gütergemeinschaft so oder fast so, wie sie Babeuf begriffen hat, und wie er werden wir nicht aufhören, an der Verbreitung unserer Grundsätze zu arbeiten, müßten wir selbst als Opfer dem ungerechten Königthume fallen. Wir erfüllen eine Pflicht, indem wir von Grund und Boden aus (de fond en comble) den gesellschaftlichen Zustand vernichten, um ihn nachher auf neuen Grundlagen wieder aufzubauen."

So, und weder bestimmter noch vernünftiger war diese erste Gestalt des eigentlichen Communismus nach der Julirevolution. Hier handelte es sich nicht mehr um die Frage, ob das persönliche Eigenthum an sich absolut berechtigt sei, oder um die, ob das absolute Recht für die unbegrenzte Ausbildung der Individualität spreche; es ward neben das Wesen

des Proletariats nicht das des Besitzes als ein wenn auch nur geschichtlich wahres Moment hingestellt, und die letzte Aufgabe der Civilisation mit den Hindernissen, die sie findet, abgewogen; Alles das ist den Babouvisten ein lange Entschiedenes, und die Antwort darauf ist die reine, unendliche Negation, die Nivellirung alles Unterschiedenseins an sich, die abstracte Gleichheit Babeuf's. Und diese Gleichheit soll verwirklicht werden durch den Mord aller Derer, die gegenwärtig durch die gegebenen Verhältnisse von Staat und Gesellschaft über der untersten Klasse stehen! So weit kann die Einseitigkeit der Auffassung, der gänzliche Mangel jeder tieferen Betrachtung des gemeinsamen Lebens die Anschauung ungebildeter Naturen führen! Wie schwer ist es, in dieser letzten äußersten Stufe des sich in allen seinen Consequenzen entwickelnden Egalitätsprinzips den Punkt festzuhalten, wo sie mit dem Menschlichen noch zusammenhängt! —

Die Anstrengungen der Apostel dieser Lehre blieben nicht vergeblich. Man suchte die beiden Journale auf alle Weise zu verbreiten, ihre Grundsätze allen Unzufriedenen als einziges Rettungsmittel darzuthun und den Babouvismus zum eigentlichen Lebensprinzip des Proletariats zu machen. Es gelang, wenn auch nur in verhältnißmäßig geringem Maße. Die Hauptverkünder dieser Gütergemeinschaft waren drei Leute, die früher schon an den Verbindungen der Republikaner Theil genommen und in ihnen eine gründliche Verachtung alles bestehenden Rechts eingesogen hatten. Ihre Namen waren zu jener Zeit dem Volke und der Polizei wohlbekannt; sie hießen Ad. Blanqui (Bruder des bekannten Nationalökonomen), Barbès und Martin Bernard. An sie schloß sich allmälig der niedrigste Pöbel an, erst mit Beifall für ihre „populären" Grundsätze, dann mit dem Wunsch, dieselben wirklich in Ausübung zu bringen. So entstand die vierte geheime Gesellschaft nach der Julirevolution, die „Société des saisons," deren Zweck es war, mit offener Empörung gegen Staat und Gesellschaft zugleich aufzutreten und ihr Prinzip durch den Mord aller Theilnehmer an der Regierung und an den Reichthümern

der Nation wirklich in Ausübung zu bringen. Ihre innere Verfassung war nicht ohne große Vorsicht angelegt; die Organisation derselben gab dem Ganzen den Namen. Je sechs Mitglieder mit ihrem Chef bildeten die unterste Abtheilung, eine „Woche" genannt; der Chef hieß der „Sonntag." Vier Wochen machten einen „Monat," und der Führer dieser 28 Mann hieß ein „Juli" (un Juillet); drei Monate sind wieder eine „Jahreszeit" (Saison), deren Chef ein „Frühling" heißt. Vier Jahreszeiten endlich bildeten ein „Jahr;" der Chef des Jahres erhält den Titel eines „Agent révolutionnaire." Solche Agents révolutionnaires waren die drei Obengenannten, die in ein „revolutionäres Comité" zusammentraten und die ganze Verbindung leiteten. Die Aufnahme in die Verbindung war mit gewissen Feierlichkeiten verbunden, bei denen die in solchen Fällen gewöhnlichen Schwüre vorkamen. Dann wurden dem Adepten 15 Fragen vorgelegt, deren Inhalt sich errathen läßt. Die ersten beziehen sich auf den Haß gegen Königthum, die folgenden haben das Proletariat als solches im Auge. Wir setzen, den Standpunkt des damaligen Communismus zu bezeichnen, einige derselben hieher:

3. Frage. „Wer sind die Aristokraten?" — Antw. „Es sind die Geldbesitzer, Wechsler, Lieferanten, Monopolisten, die großen Besitzer, die Agioteurs, die Exploiteurs, die sich auf Kosten des Volkes mästen."

4. Fr. „Welches ist das Recht, vermöge dessen sie herrschen?" Antw. „Die Gewalt."

10. Fr. „Was ist das Volk?" Antw. „Die Masse der Bürger, die arbeiten."

11. Fr. „Wie ist dasselbe durch die Gesetze behandelt?" Antw. „Wie Sklaven."

12. Fr. „Welches Loos hat der Proletarier unter der Herrschaft der Reichen?" Antw. „Das Loos des Proletariers ist gleich dem des Leibeigenen, des Negers. Sein Leben ist nur ein langes Gewebe von Elend, Mühe und Leiden."

13. Fr. „Welches Prinzip ist es, das einer wohlgeordneten Gesellschaft zum Grunde liegen muß?“ Antw. „Die Égalité.“

15. Fr. „Müssen wir eine politische oder sociale Reform machen?“ Antw. „Eine sociale.“

Nachdem diese Fragen gehörig beantwortet waren, mußte der Adept schwören, daß er den ausgesprochenen Grundsätzen treu bleiben und für dieselben sein Leben opfern wolle. Dann ward ihm hauptsächlich zweierlei auferlegt: absolutes Stillschweigen sowohl im geselligen Verkehr als dem Gerichte gegenüber, und die Anschaffung von Waffen und Munition. Hatte er nun dieses Alles versprochen, so ward ihm mit augenblicklichem Tode gedroht, wenn er sich Verrath oder Ungehorsam gegen seine Vorsteher zu Schulden kommen ließe; und so ward er entlassen, um im Geheimen alles Mögliche für die Verbreitung der Lehre zu thun, und zu seiner Zeit öffentlich mit den Waffen in der Hand für sie aufzutreten.

Das Comité révolutionnaire arbeitete indessen schon seit 1838 thätig daran, einen Aufstand möglich zu machen. Es war gefährlich, Pulver und Gewehre öffentlich zu kaufen; man suchte daher einen Schlupfwinkel, in dem man mit großem Eifer die Verfertigung aller Art von Munition betrieb. So geheim dies auch geschah, so konnte es dennoch nicht ganz verborgen bleiben. Die Polizei kam dem Getriebe mehrmals auf die Spur; Flinten, Bomben, Säbel, und neben ihnen wichtige Aktenstücke über das Dasein einer Verbindung, wurden mehrmals weggenommen; dennoch gelang es nicht, zum Kerne derselben zu gelangen. Indessen war sie schon bedeutend compromittirt und durfte nicht zu lange zaudern, wenn sie nicht ihre Existenz selber aufs Spiel setzen wollte. Im Beginne des Jahres 1839 beschlossen die Führer deshalb, den entscheidenden Schlag auszuführen. Der Plan des Angriffs ward gelegt, die Glieder der Verbindung vorbereitet, das Volk gereizt und die Proclamationen abgefaßt. Seit Anfang des Maimonats verbreitete sich das Gerücht in den Faubourgs, daß man an einen neuen Aufruhr denke, an der Porte St.-Denis und der Porte St.-Martin fanden Zusammenläufe

statt, die von den Emissären der Babouvisten veranlaßt wurden, um die ganze noch uneingeweihte Masse zu elektrisiren; und am 12. Mai erschienen plötzlich die Empörer mit der Proclamirung der Republik, gerüstet und entschlossen, Leben und Gut an den Sieg ihrer Partei zu setzen. Das Gouvernement wußte im Allgemeinen wohl, daß sich eine Bewegung vorbereite, allein so nahe hatte man sie doch nicht geglaubt. Es gelang den Revolutionären daher, im ersten Anlaufe eine Reihe von Positionen zu gewinnen, und selbst den Hauptpunkt, das Hôtel-de-Ville, wo sich nur 8 Mann Wache befanden, zu nehmen. Die Posten wurden ohne Weiteres niedergeschossen, Barricaden auf allen Punkten errichtet, Proclamationen erlassen, und schon dachte man daran, auf die Tuilerien selbst zu marschiren. Ganz Paris war in Allarm, die Nationalgarde im ersten Augenblick zerstreut, und fast schien das Schicksal der Empörung zu ihren Gunsten entschieden. Da rückten die gewählten Truppen der Municipalgarde an und eröffneten einen regelmäßigen Kampf mit den Aufrührern; bald wurden sie trotz eines heldenmüthigen Widerstandes allenthalben zurückgedrängt, und in wenig Stunden war die Empörung vollständig unterdrückt. Was nicht gefallen war, floh; die Anführer entkamen, wurden aber bald nachher ergriffen und vor Gericht gestellt; die ganze Verbindung war vernichtet, ihre Organisation, ihre Pläne und ihr Umfang bekannt, und der Babouvismus hatte sein Ende erreicht.

Und jetzt erst zeigte sich, was man bis dahin nicht hatte glauben wollen. Die ganze Zahl Derer, die gegen die bestehende Ordnung, gegen die vierzigtausend Mann, die in Paris garnisoniren, gegen die Nationalgarde, ja gegen die öffentliche Meinung die Waffen ergriffen hatten, bestand aus nicht mehr als etwa drei- bis vierhundert fanatischen Empörern. Wie war es möglich, daß dieser kleine Haufe auch nur die entfernteste Hoffnung haben konnte, den ganzen Staat umzustürzen?

Es ist durchaus kein Grund da, anzunehmen, daß die Babouvisten mit den Republikanern in wirklicher Verbindung gestanden haben. Aber eben so entschieden ist es, daß die Ersteren auf den bestimmten Beitritt

der Letzteren hofften. Der Moniteur républicain erwiderte in seiner achten Nummer auf einen Angriff des republikanischen Journals „le Peuple“, das ihm seinen blutigen Cynismus vorwarf: „Was wollt ihr mit euren Vorwürfen? Meint ihr denn, wir wissen nicht, daß ihr Beifall klatschen werdet, wenn es uns gelingt, Das auszuführen, was ihr selber hofft?“ Und in diesen wenigen Worten liegt das wahre Verhältniß jener beiden oppositionellen Elemente, wie es auch die Stellung des damaligen Journalismus andeutet. Es war allerdings die Aufgabe der Babouvisten, eine Republik zu gründen, und entschieden die Hoffnung der Republikaner, in dieser auf die gegenwärtigen Grundlagen der Gesellschaft erbauten Staatsform ihre Ideen verwirklicht zu sehen, und das bewirkte, daß sie sich gegenseitig über ihre wahre Stellung täuschten. Aber der Punkt der eigentlichen Trennung beider Parteien war dennoch schon da, und machte eine innige Vereinigung unmöglich; nur war er noch nicht ausgesprochen. Es bedurfte einer eclatanten Thatsache, um Beiden zum Bewußtsein zu bringen, daß der Republikanismus die Republik als letzten Selbstzweck, der Communismus dagegen sie nur als Mittel für seine Egalitäts-Ideen wolle. Diese Thatsache ward durch den Aufstand vom 12. Mai gegeben, und hier ist die eigentliche Bedeutung dieser rasch unterdrückten Empörung. Die Untersuchung des Complotts ergab, daß dasselbe „eine sociale und radicale Revolution fordere, und daß das Volk, die nützlichen Arbeiter, die Alles hervorbringen, auch ein Recht auf Alles haben solle“ (Mon. univ., Rapport Merilhou's, 3. Actenstück, Proclamat. des revol. Comité's). Das stimmte nun wenig selbst mit dem radicalsten Grundsatze der oppositionellen Bourgeoisie, die auf keine Weise gesonnen war, ihr Eigenthum aufzugeben. Von jenem Augenblick an trat daher die Letztere dem Proletariat geradezu gegenüber, und die Trennung beider Theile war für immer entschieden.

Dies war ein Resultat von der größten Wichtigkeit. Denn durch diese definitive innere Entfremdung der liberalen Parteien vom Proletariate und seiner Bewegung wurde die ganze liberale Presse gezwungen,

entweder sich jenen zuzuwenden, und bei der einfachen Ministerial-Opposition und der Reform-Idee stehen zu bleiben, oder sich im Inneren von ihnen loszusagen, und die Demokratie bis in das Gebiet des Proletariats hinüber zu vertheidigen. Das rief denn die Stellung der Hauptorgane jener Parteien hervor, wie wir sie oben schon angedeutet haben. Seit 1839 stellen sich die bloß liberalen Blätter, der Constitutionnel, der Courrier, der Temps, der Siècle bestimmt der reinen Demokratie entgegen; selbst das radicalste unter jenen Blättern, der National mußte sich gegen das Proletariat und seine absolute Theilnahme an der Staatsverwaltung wenden. Jener tiefere Widerspruch trat allerdings nur in der entschiedenen Mißbilligung der Revolten und Attentate überhaupt hervor; aber wie diese nur Resultate der eigentlichsten Grundidee des Proletariats waren, so war auch jene Mißbilligung nur ein Resultat der tiefer liegenden Opposition der Bourgeoisie im weiteren Sinne gegen die neue Richtung des Proletariats. Allerdings nahmen sich die rein demokratischen Blätter, namentlich das Journal du Peuple, unter der Leitung Dupotys, bis zur Verurtheilung des Letzteren (1843), mit der auch sein Journal unterging, der Sache des Volkes an; allein auch dies geschah doch mehr in rein demokratischer als in socialer Tendenz. So blieb von jetzt an das Proletariat allein; seit dem Aufstande von 1839 von dem letzten Rest der Sympathien in der Opposition verlassen, ward es von da an eine sich selbst allein überlassene Klasse der Gesellschaft.

Das ist seit dieser Zeit der wahre Charakter dieser Bewegung. Was nun im Inneren des Proletariats vor sich ging, werden wir sogleich darstellen. Die Stellung der liberalen Partei der Bourgeoisie zum entstehenden Proletariate ward von Tage zu Tage fremder. Da die Einen den Peuple nicht mehr gebrauchen wollten, die Anderen ihn nicht zu gebrauchen wagten, schob man ihn stillschweigend zur Seite, oder benutzte ihn einfach als Schreckgestalt gegen die gar zu scharfe Opposition. Daraus ergab sich nun eine andere, gleichfalls dieser Zeit eigenthümliche Folge. Indem nämlich in einem ganzen Jahre das Proletariat kein Zeichen sei-

nes selbstständigen Lebens gab, ward es selber in dem ephemeren Kreise der Tagesliteratur vergessen; die öffentliche Aufmerksamkeit ward von ihm abgezogen, und man glaubte, daß der in ihm gesäete Keim keine Früchte tragen würde, weil man fühlte, daß seine Ergebnisse in zu entschiedenem Widerspruch mit der ganzen gegenwärtigen Welt stehen müßten.

So erklärlich dies unter den damaligen Verhältnissen war, so war es darum nicht weniger ein großer Irrthum; und er zögerte nicht, sich zu rächen. Ehe noch zwei Jahre vergingen, erschienen wiederum zwei meuchelmörderische Attentate; geheime Verbindungen erstanden, entwickelten sich, predigten ihre Theorieen, verbreiteten sich über ganz Frankreich und bewiesen, daß das Leben eines Prinzips selbst in seinen verkehrtesten Ausartungen nur auf dem Boden der Intelligenz angegriffen und besiegt werden kann. Das hatte man, als man es vermochte, nicht der Mühe werth gehalten; und jetzt ist es da, wach, lebendig und stark, der gewaltigste Feind derselben Absichten, die es einst erzeugt hatten. —

Die Ideen der Freiheit und Gleichheit, bei der communistischen Aufhebung des Eigenthums angelangt, enthalten natürlich an sich noch keinen bestimmten Weg für ihre Verwirklichung, am wenigsten bei Denen, die mehr mit der materiellen als mit der geistigen Kraft arbeiten. Dennoch aber giebt es im Proletariate sowohl wie in jedem größeren Kreise jene zwei Klassen von Menschen, Männer der That und Männer des Gedankens. Jene folgen dem Eindruck der noch unentwickelten Gefühlsperiode des Denkens, und handeln, um zu erfahren, was sie eigentlich wollten; Diese wagen nicht, sich zur That zu entschließen, weil der Gedanke, allein ein ewig unfertiger, ihnen nicht die letzte Wahrheit enthüllen will. Jene vertreten den Versuch, Diese die Ueberlegung. Das Egalitätsprinzip, selbst noch unausgebildet, mußte daher Jene zum thatsächlichen Angriff, Diese zum besonnenen Zweifel in Beziehung auf den Widerspruch desselben mit dem Bestehenden reizen. Da nun weder in einer demokratischen Verbindung, noch in einer höheren Intelligenz die Verbindung jener beiden Theile gegeben wird, so spaltet sich diese Richtung des

Communismus in diese zwei Grundgestaltungen; die eine der Handlung, die zweite der tieferen Begründung ihrer Ansprüche nachstrebend.

So unbestimmt diese Bezeichnung scheint, so ist sie dennoch die einzige, die alle folgenden besonderen Entwickelungen allein zugleich umfaßt; und man darf behaupten, daß von dem Sieg des einen Theils über den anderen die Zukunft des Proletariats und vielleicht die Frankreichs abhängt. Von ihr aus gehen wir nun zu der Darstellung des Einzelnen über, wo freilich oft die Grenze, kaum noch dem Blicke wahrnehmbar, zu verschwinden scheint. Allein die vorliegende Periode ist eben noch fern von ihrem Ende; sie ist in der Kindheit, und wer will von dem Kinde schon Das verlangen, was den Mann zum Manne macht, das Bewußtsein über Das, was er ist? —

— Schon war der Aufstand vom 12. Mai 1839 fast ganz vergessen, und alle Kraft und alle Federn wandten sich den äußeren Verhältnissen zu, ohne zu ahnen, daß Frankreich noch ganz andere Fragen zu lösen habe, als die über den wohlbekannten Concert européen. Ein Jahr und ein halbes war über jene Revolte hingegangen, und kein Zeichen verkündigte, daß sie im niederen Volke auch nur eine Spur zurückgelassen habe. Da hörte man plötzlich am 15. Oct. 1840 von einem neuen Attentat, und man erzählte sich mit Erstaunen, es sei ein Arbeiter, ein Communist, ein Mitglied der geheimen Gesellschaften. Lebten diese denn auch jetzt noch mitten in der ruhigen Hauptstadt, nachdem die liberale Bourgeoisie sie aufgegeben? Dachten noch Franzosen daran, den König zu morden, die Verfassung zu vernichten, die Gesellschaft umzustürzen, während der Krieg so nahe vor den Thoren sich entfalten wollte? Und wer konnte Theilnehmer dieser Verbindungen sein? Die Republikaner wußten sich frei von solcher Schuld, die liberale Bourgeoisie war auf immer davon geheilt. Das waren die Fragen, die wie mit einem Zauberschlage durch jenes Attentat geweckt wurden. Aber es war nur zu gewiß; es war hier zum ersten Mal ein rein proletarisches Attentat, das den Schreck mitten in den Frieden der Hauptstadt hineingeworfen. Alle

Parteien wandten sich, fast mit Verwunderung, dieser Gewißheit zu; ein Blick genügte, um sie von der Heftigkeit und dem Umfang des Uebels, das man in sorgloser Sicherheit so lange übersehen, rasch zu überzeugen. Da lag es denn nun offen vor; der revolutionäre Keim hatte gewirkt; der Proletarier dachte, der Proletarier handelte, und ohne Anstoß, ohne Einfluß der Demokraten und Liberalen. Es war etwas Neues, was zur Erscheinung kam, und Niemand konnte sagen, wohin es noch gelangen würde.

So wird es uns klar, was es eigentlich heißt, wenn selbst der Moniteur universel (17. Oct.) sagt: „On a vu réparaitre au milieu de nous cette fatale épidemie du régicide, qui semblait enfin éteinte.“ Jenes Auftreten des selbstständigen Proletariats hatten bis dahin selbst die Conservativsten, selbst das Gouvernement nicht für möglich gehalten. Der liberalen Bourgeoisie aber trat die ganze Bedeutung dieser Erscheinung mit schlagender Gewalt entgegen, und zwang sie zu Geständnissen, zu denen kein Geringeres sie hätte nöthigen können. Von allen Städten kamen plötzlich Adressen an den König, um ihm zu seiner Rettung Glück zu wünschen; die Oppositionsblätter brachen wie mit einem Ton in die heftigste Verurtheilung aus, und die Bürgerschaft erhob sich mit entschiedenem Unwillen jetzt gegen eine That, von der sie begreifen mußte, daß sie zugleich gegen den ganzen socialen Zustand gerichtet war. Höchst merkwürdig ist es zu sehen, wie sich der Constitutionnel, der Temps und Andere darüber aussprachen; am bezeichnendsten aber sagt der Siècle (18. Oct.): „Nous avons un gouvernement sorti de la révolution du juillet, librement élu, dont les droits se confondent avec les nôtres; nous avons besoin qu'il soit fort et respecté; nous ne pourrons que nous affaiblir en nous séparant de lui!“ War es ihnen endlich denn doch zum Bewußtsein gekommen, daß der König zugleich der Vertreter der industriellen Gesellschaft ist? War ihnen endlich einmal der tiefe Spalt, der dauernd und wachsend sich zwischen Proletariat und Bourgeoisie hinzog, klar geworden, als Darmès erklärte, daß er alle anderen Journale

als verkauft und servil ansehe, und daß höchstens der National Gnade vor seinen Augen fände? Es war nicht länger zu verhehlen; im Peuple selbst hatte ein eigenthümliches Leben begonnen, das aufs Neue Verbindungen erzeugte, aufs Neue auf Revolutionen sann, und selbst nach dem Leben der Könige die Hand zu strecken wagte. Darmès gehörte der Gesellschaft der Travailleurs égalitaires an; sie war da, sie war fanatisch, vielleicht war sie zahlreich und mächtig. Was hatte man von ihr, oder vielmehr was hatte man vom Peuple zu erwarten?

Konnte eine jenem Attentat folgende Reihe kleinerer Aufstände hierüber noch nicht den nahe liegenden Aufschluß geben, so zog endlich der Versuch gegen das Leben eines königlichen Prinzen durch Quenisset und die Geständnisse dieses eben so thörichten als verächtlichen Menschen den Schleier so weit hinweg, daß wir mit einiger Bestimmtheit anzugeben im Stande sind, in welchen Ideen und Richtungen sich die ganze Masse des Proletariats seit 1839 bewegt hat. Wir wollen jetzt versuchen, dieselben nach ihren einzelnen Seiten hin darzustellen; der Leser darf dabei nicht vergessen, daß wir aus einer Masse von einzelnen und höchst lückenhaften Angaben ein Ganzes zu machen haben, und daß sich der innere Kern nur durch Combination erreichen läßt; indeß glauben wir behaupten zu dürfen, daß nichts Wesentliches im Folgenden unerklärt bleiben wird.

In dem Proceß Quenisset's kommt eine Stelle vor, wo derselbe sagt: „Es giebt drei Fractionen, die Égalitaires, die Réformistes und die Communistes." Der Rapport des Grafen Bastard hat das Verhältniß dieser drei Fractionen kaum berührt, viel weniger wirklich aufgeklärt; und Quenisset selbst wußte nichts von ihrer wahren Bedeutung.

Es liegt in dieser Behauptung etwas Richtiges; in der That erkennt man in der Masse des ganzen Proletariats jene drei Gruppen leicht heraus. Nur muß man sich hüten, sie als Glieder Eines Ganzen, oder als Parteien anzusehen. Sie sind die drei großen Richtungen in der Bewegung des Proletariats, und die erste derselben, Das, was hier als

die „Égalitaires“ bezeichnet wird, ist die Fortsetzung des durch den Babouvismus wieder angeregten materiellen Communismus, der theils in der Form geheimer oder auf der untersten Stufe der Civilisation stehender Verbindungen, Fortsetzungen der Société des saisons und ähnlicher, die vielleicht für immer unbekannt bleiben werden, theils als Theorie und sogar als Journalismus sich fortpflanzte. Das, was darüber bekannt geworden, ist das Folgende.

Als nach dem Aufstand vom 12. Mai 1839 der allgemeine Zorn über diese Empörung, wie später über das Attentat Darmès' herfiel, da zogen sie sich auf sich selber zurück, und verfolgten nur noch verbissener die allgemeine Idee, die sie auf so wahnsinnige Wege geleitet, wie z. B. der Moniteur républicain uns gezeigt hat. Die Reste der Barbès'schen Verbindung, zerstreut in Paris und Lyon, begannen aufs Neue die Lehre Babeuf's zu predigen; jetzt aber, da seit jenem Ereigniß jede auch nur entfernt intelligente Persönlichkeit sich von ihnen zurückgezogen hatte, breiteten sie jenes System über alles Denkbare und Erscheinende aus, setzten das absolute Prinzip der schrankenlosen Freiheit und begannen damit einen Kampf gegen jedes äußere und innere Bestimmtsein ihres Lebens. Bald sammelten sich um diese „Altgesellen der Verbindung“ wieder einige Jünger der Lehre; die Trümmer der Société des saisons gewannen die auf einen Augenblick verlorne Einheit wieder, und es traten, rascher als man hätte vermuthen sollen, aufs Neue die zersprengten Elemente in der „Société des travailleurs égalitaires“ zusammen. Diese Verbindung stand im Beginn dieser Epoche ganz allein da; wie weit sie gegangen, welche Einrichtung sie gehabt, welche Führer, ist unentdeckt geblieben. Der Proceß Quenisset's läßt uns keinen Zweifel, daß sie noch gegenwärtig besteht, und daß in ihnen die Hefe des Pöbels sich um die tollsten Ausschweifungen des communistischen Unsinns schaart.

Diese Société schreibt ihre Entstehung somit direct aus der Société des saisons her, und bildet auf diese Weise das letzte Glied in der Reihenfolge, die sich seit der Société des amis du peuple, successiv immer

tiefer herabsinkend, gefolgt sind. Sie ward vorbereitet durch einzelne kleine communistische Flugschriften, die die Grundsätze des Babouvismus ganz in der früheren Weise lehrten, und dabei Mord und Brand predigten. Schon früher hatten ein gewisser Lahautière und Choron dem Prospectus einer Babouvistischen Revue, der „Égalité“ herausgegeben, welcher Babeuf und Buonarotti für ihre Meister und Märtyrer erklärte und die Worte und Schriften derselben als Leiter annehmen zu wollen versprach. Die Revue erschien nicht; der Babouvismus ward von den Republikanern auf das Heftigste angegriffen; und im Jahre 1840 ward der Bruch zwischen den Demokraten und Communisten nach einigen Versuchen einer Wiedervereinigung, förmlich und öffentlich erklärt, so daß „der National jetzt seine Verbreitung und sein Ansehen benutzte, um die Communisten zu brandmarken.“ Nun waren die Communisten ganz auf sich selber angewiesen und die besseren Elemente von ihnen definitiv getrennt. Seit jener Zeit scheint alle Verbindung zwischen den Demokraten, den Reformisten und Communisten abgebrochen zu sein; die ersteren beiden begannen, sich einander zu nähern, die letzten dagegen stürzten sich unaufgehalten dem gröbsten Communismus in die Arme*).

Den ersten Anstoß scheint eine Flugschrift von J. J. Pillot: Ni châteaux ni chaumières, ou l'état de la question sociale (1840) gegeben zu haben, die nicht bloß den Besitz, sondern zugleich die Besitzer vernichten will. Diese Schrift ist, wie selbst Cabet gesteht, „von einer Bitterkeit und Heftigkeit erfüllt, die bei einem Schriftsteller, der als Volksführer auftritt, gefährlich genannt werden müssen.“ Sie war es, welche die gewaltsame und rücksichtsloseste Einführung des Communismus, den gänzlichen Umsturz der Gesellschaft als einen Act des wahren Volksrechts wieder predigte. Sie hatte zwar durchaus keinen Einfluß in den gebildeten Kreisen, desto größeren aber in den rohen, niederen Volksklassen.

*) Vergl. den nur zu kurzen Bericht Cabet's bei K. Grün a. a. O. p. 326. — Uebrigens hat das Einzelne hier nur wenig Bedeutung.

Von da fängt die Verbindung an, sich zu organisiren. Die Propaganda derselben beruht auf zwei Hauptmitteln. Zuerst suchen die Theilnehmer unter den niedrigsten Klassen sich die Leute aus, die weder Verstand genug haben den Unsinn zu erkennen, auf den sie schwören müssen, noch auch eine Stellung, die sie durch die Theilnahme verlieren könnten. Man zieht sie an sich in den Kneipen und Schenken, wo der arme Arbeiter einen Augenblick lang seine Lage zu vergessen sucht; man malt ihnen ein schönes Bild hin von dem Glück, nach dem sie nur greifen dürfen, um es zu besitzen; man spiegelt ihnen die Macht der Verbindung vor, in die sie treten, und dann läßt man sie beschwören, was sie nicht verstanden haben. Quenisset, den man in die unterste Stufe der Verbindung aufnahm, ward folgendermaßen von dem aufnehmenden Auguste mit den andern Neophyten apostrophirt: „Bürger, ihr müßt eingesehen haben, daß wir sehr schlecht regiert sind; daß nur Tyrannen die Zügel des Staats halten; daß nur die Polizei und die Advocaten Geld verdienen; ein König, dem wir jährlich 24 Millionen geben; eine große Menge von Menschen, die, wie er, mit Nichtsthun Geld verdienen; denn ihr seht, daß die Bauern, die weniger aufgeklärt sind als wir, schon Vernunft genug haben, sich zu Revolutionären zu machen, und wir, die wir mehr oder weniger civilisirte Arbeiter sind, wir müssen anerkennen, daß diese Tyrannen uns unterdrücken; und zu diesem Zweck sind wir hier. — Wir sind Ouvriers égalitaires, welches Wort ich euch in Kurzem erklären will. Es heißt, daß wir, nachdem wir den Thron umgestoßen haben, nationale Werkstätten gründen werden, wechselseitige Schulen und andre ähnliche Einrichtungen. Von diesen nationalen Werkstätten wird es Eine in jedem Departement geben; der Arbeiter braucht sich nicht um Arbeit zu beunruhigen; er wird bezahlt werden nach einer gesetzlichen Taxe, die viel höher sein wird als die, für welche wir jetzt arbeiten, und er wird nur acht Stunden am Tage arbeiten. Meine Mitbürger, was denkt ihr davon?“ und ferner: „Bürger, was die wechselseitigen Schulen betrifft, so versteht wohl die Art, wie sie eingerichtet sein werden. Es wird ein Leh-

rer sein, der vom Gouvernement bezahlt wird, und der von den Hausvätern nichts zu fordern hat, und der eben so viel Sorge tragen wird für die Kinder des Proletariers wie heute für die eines Prinzen. — Stoßt also den Thron um, und ihr werdet sehen, daß Alles fertig ist; es ist nicht schwerer, es an die Stelle setzen, als wenn man sagt: „Der König ist todt; es lebe der König!" Wer von euch würde es ausschlagen, in eine solche Verbindung zu treten?" „Darauf, als man einen Trunk genommen, sagten Alle: Ja," fügt Queniſſet hinzu. Und jetzt wird der Adept gerade so aufgenommen, wie in der Société des saisons; nur giebt es weiter keine Fragen über die etwaigen Ansichten, die Aufrichtigkeit u. s. w., sondern es ist eben nur ein Zusammenthun, zu dem man, nachdem man einen Trunk gethan, ja sagt. Zwei Unterschiede dieser Verbindung von den früheren stellen sich bezeichnend heraus: zuerst das bestimmte Versprechen einer zu ordnenden Industrie: dann aber die Unbedeutendheit ihrer Mitglieder, die sich mit einer solchen Rede zufrieden stellen lassen. In der That, bliebe dieselbe hierbei stehen, so wäre sie als eine Thorheit anzusehen, wie sie ja zuweilen in schwachen Köpfen auftaucht; allein es ist wohl kein Zweifel, daß es höhere Grade giebt, und daß diese die einfältigen Novizen zu den unberechenbarsten Verbrechen förmlich benutzen, um sie alsdann rücksichtslos auf die Seite zu werfen. Liest man übrigens die Reden durch, wie sie von den Führern der Verbindung gehalten werden, so möchte man versucht sein, noch eine Spur vernünftigen Sinnes in dem inneren Leben dieser letzten Verbindung anzuerkennen. Diese Hoffnung aber wird getäuscht, wenn man einen Blick auf die Art und Weise wirft, in der der zweite Weg der Propaganda eingeschlagen wird. Jene Masse von Arbeitern, so wie sie in die Verbindung selbst aufgenommen ist, trägt sein Prinzip der Gleichheit in dieselbe mit hinüber, und will an Allem, was die Verbindung selber denkt und thut, selbstständigen Theil nehmen. Jenes demokratische Element, das schon seit 1835 sich allmälig in den geheimen Gesellschaften geltend machte, erhält hier daher seine vollständige Entwickelung. Damit dieses geschehen könne,

hat man einen sinnreichen Ausweg gefunden. Man richtet nämlich ein Journal auf Actien ein, jeder Theilhaber schießt eine kleine Summe (etwa 2 Fr.) hinzu, und wird dadurch Gründer (fondateur) des Journals. Als solcher hat er das Recht, an der Abfassung des Journals selber Theil zu nehmen, und über die Gegenstände, die darin behandelt werden sollen, zu discutiren und abzustimmen. Der Graf Bastard führt in seinem Rapport über den letzten Proceß einige höchst merkwürdige Actenstücke auf, die uns ein klares Bild von dem Plan, der dabei zum Grunde liegt, abgeben. Der Bericht der Unternehmer über das Journal „L'Humanitaire“ enthält Folgendes: „Das Journal erscheint einmal monatlich. Man könnte, wenn die Zahl der Gründer groß genug ist, und nach dem Gutbefinden der Majorität, ein zweites Journal erscheinen lassen. Um die Caution zu vermeiden, würde man ihm einen andern Titel geben, und es von einem Andern als dem Geranten zeichnen lassen.“ Die Gründer kommen nur monatlich zusammen in allgemeinen Versammlungen, um den Bericht des Geranten zu hören, „aber der Zweck wird hauptsächlich sein, die Communisten unter einander zu verbinden, sie gegenseitig bekannt zu machen, und ihnen eine bestimmte Richtung für die mehr oder weniger wichtigen Fragen zu geben, die man nach den Umständen darin aufnehmen wird;“ dann aber, um dem Gesetz gegen Verbindungen zu entgehen, bestimmt man, „daß die Masse der Gründer eingetheilt werden solle in Sectionen oder Fractionen von fünfzehn Personen, die sich an besondern Orten versammeln, und gleichsam eben so viele kleine Klubbs bilden, wo man alle Gegenstände der Gütergemeinschaft besprechen wird, und wo die in den allgemeinen Versammlungen zu haltenden Berathungen vorbereitet werden.“ Zugleich werden die so verfaßten Journale in jenen Versammlungen laut verlesen, und man unterredet sich über ihren Inhalt, entwickelt die Punkte, löst die Zweifel, und ruft endliche Ueberzeugungen hervor. Es ist nicht zu leugnen, daß dieses ganze Wesen für den bisher von aller eignen geistigen Thätigkeit ausgeschlossenen Proletarier einen großen Reiz haben mußte, selbst wenn nicht in dunkler Erinnerung noch

die gewichtige und lebendige Theilnahme des niederen Volkes an den Versammlungen der Assemblée nationale ihm vorgeschwebt hätte. Wer will den Weg an sich tadeln? Wie viel Gutes hätte gerade auf diese Weise bewirkt werden können unter Denen, die nun einmal ihrer innersten Natur nach erst da überhaupt etwas zu lernen vermögen, wo sie selber mit ihrer eignen Kraft unmittelbar an dem Gang des Lehrens Theil nehmen?

Auf diese Weise entstand das Journal „L'Humanitaire", das eigentliche Organ der Travailleurs égalitaires in Paris, zuerst erschienen im Juli 1841, dem der „Travail" für Lyon zur Seite steht. Aber wenn es unmöglich ist, nach den letzten Reden und der täglichen spurlos vorübergehenden Unterhaltung den eigentlichen Kern der Ansichten zu erkennen, die in dieser rein Babouvistischen Secte der Proletarier gelehrt und geglaubt werden, so zeigen uns diese Journale schlagender wie kein anderes Document, wohin sich jene Idee der vollkommenen Freiheit oder der absoluten Bestimmungslosigkeit verlieren kann, wenn geistig ohnmächtige Wesen sie erfassen und mit ihr der inneren Gewißheit entgegenstreben wollen. Sie ergreift sie, sie hebt sie heraus aus dem Kreise aller Besonnenheit und aller Vernunft, und schleudert sie an die Grenzen der wirklichen Tollheit, wo sie im Gedankenleben Unsinn, in dem der wirklichen Welt Verbrechen erzeugen. Es ist schwer zu sagen, ob Das, was hier als ihr Resultat erscheint, trauriger oder verkehrter genannt werden soll. Reine Thorheit hinterläßt uns den Eindruck einer Krankheit, der man nicht zu helfen vermag; wo sie aber als Consequenz einer tiefen und bedeutungsreichen Wahrheit erscheint, da darf man sie nicht ohne Ernst betrachten. Und daß diese Wahrheit selbst bei den Égalitaires einen fernen Anklang gefunden, zeigt die Nummer I. des Humanitaire (unter dem Art. „Doctrine"): „Die heftigen Krisen, die verschiedenen Revolutionen, die nach einander so oft die Menschheit ergriffen haben, sind die Protestation der menschlichen Natur gegen eine gesellschaftliche Ordnung, die ihm nicht die Erfüllung aller seiner Bedürfnisse und die vollständige Entwickelung aller seiner Fähigkeiten zu sichern vermag; das ist die Lehre,

die aus dem Studium des menschlichen Wechsels hervorgeht." Das ist weder neu noch unwahr; St. Simon und Fourier sagen dasselbe. Der Schluß hieraus aber wird schon bedenklicher. „Nachdem wir lange die Lösung aller dieser Probleme gesucht haben, sind wir zu der Gewißheit gelangt, daß der egalitäre Zustand (la situation égalitaire) allein sie alle zu lösen vermag; unser Journal wird dieses auf eine klare und unwiderlegliche Weise darthun. Da die erste Folgerung dieses Prinzips die Einheit ist, so kann die Untrennbarkeit keine Theilung, keine Zersplitterung des Bodens zulassen. Wir wollen mithin die Gemeinschaft der Güter." Hier bricht der eigentliche Babouvismus schon mit Bestimmtheit durch; es ist die Negation des persönlichen Eigenthums, die aufs Neue gelehrt wird. Aber noch immer ist jene gänzliche Bodenlosigkeit, die reine sich selbst verzehrende Verneinung nicht ausgesprochen, die den inneren Charakter der Travailleurs égalitaires bildet. Diese erscheint erst in den Sitzungen der Gründer jenes Journals, und in den Ansichten, die sie als gemeingültig unter einander austauschen. Das Protokoll der Sitzung vom 20. Juli 1841 enthält folgende, psychologisch merkwürdige Sätze:

„Wir haben einstimmig die neun folgenden Fragen als die Grundbasis der communistisch-egalitären Doctrin anerkannt und angenommen:

Die Wahrheit:

ist untheilbar; sie allein darf die Vernunft der Menschen leiten, und darum muß man sie ganz und allenthalben auf eine passende Weise verkünden.

Der Materialismus:

muß verkündet werden, weil er das unveränderliche Gesetz der Natur ist, auf das Alles sich gründet, und das man nicht verletzen kann, ohne in Irrthum zu verfallen.

Die einzelne Familie:

muß aufgehoben werden, weil sie die Zersplitterung der Zuneigungen her-

vorruft, die Harmonie der brüderlichen Liebe (fraternité) zerreißt, die allein die Menschen verbinden darf, und zum Grund aller Uebel wird, die dieselben verderben.

Die Ehe:

muß aufgehoben werden, weil es ein ungerechtes Gesetz ist, das zu Sklaven macht, was die Natur frei erschuf und das Fleisch als persönliches Eigenthum setzt: dadurch die Gütergemeinschaft und das Glück unmöglich macht, weil es anerkannt ist, daß die Gütergemeinschaft keine Art des Eigenthums anerkennt.

Die schönen Künste:

können, da sie außerhalb der Natur und der Bedürfnisse des Menschen liegen, nur als Erholung angenommen werden.

Der Luxus:

muß verschwinden, aus demselben Grunde, weil er nicht durch die Natur geboten und nicht unter den Bedürfnissen des Menschen ist.

Die Städte:

müssen zerstört werden, weil sie ein Mittelpunkt der Beherrschung und der Bestechung sind.

Jede Gemeinde:

muß eine besondere Aufgabe in industrieller Beziehung (une spécialité d'état) haben.

Die beständigen Reisen:

müssen, da sie mit dem Organismus und der Thätigkeit des Menschen in Verhältniß stehen, alle mögliche Entwickelung erhalten.

Nachdem wir diese neun Fragen zusammengefaßt haben, gingen wir über zur Besprechung und haben einstimmig angenommen:

Daß der Mensch als angeboren weder Idee, noch Geschmack, noch Neigung, noch Geschicklichkeiten habe, weil man sonst annehmen müßte, daß es zwei verschiedene menschliche Naturen gebe, was ganz vollkommen unsinnig ist, und folglich die Gütergemeinschaft unmöglich würde.

Endlich haben wir die Existenz der Ergebung (dévouement) geleugnet, indem wir anerkannten, daß Dasjenige, was man gegenwärtig als solches bezeichnet, nur reiner Egoismus oder die Befriedigung eines Bedürfnisses sei." —

Dazu fügen wir einen Beitrag aus der Sitzung vom 22. Juli:

„Wir haben einstimmig die Existenz des Fortschritts geleugnet, indem wir anerkannten, daß Das, was man den Fortschritt nennt, das Unendliche sei, nur ewige Vermehrung des Guten und Bösen, die sich gegenseitig das Eine durch das Andere bekämpfen und keine vollkommene Entwickelung des Guten zulassen, es gleichsam leugnen und jede Vervollkommnung zurückstoßen."

In der That, fast möchte man wünschen, daß kein Gedanke in diesem ganzen Wust von Einfällen wäre, damit man nicht dem Gedanken vorwerfen könnte, daß er selber solchen Unsinn erzeuge. Aber er bricht dennoch durch; es ist selbst hier das Ringen nach tieferer Erkenntniß nicht zu verkennen, das, von aller Erziehung der Jugend, von aller späteren Leitung und von aller liebevollen Theilnahme verlassen, auf solche Abwege gerathen ist. Doch gerade dieses Verlassensein, wer hat es verschuldet? Wie kann man sich einer Klasse von Menschen zuwenden, die als Bedingung der Aufnahme in ihre Sphäre die Anerkennung der Pflicht des Königsmordes beschwören lassen, und die auf nichts Geringeres sinnen, als auf den gemeinsamen Umsturz der ganzen Gesellschaft, und sollte er mit Strömen Blutes erkauft werden? Das wäre zu kühn auch für den muthigsten Liberalen. Aber wer ist es wiederum, der diese Idee der Berechtigung einer erbarmungslosen Revolution ins Leben rief, sie getragen, genährt, gepriesen hat? Gewiß, jetzt da die Folgen klar werden, zürnt wohl Mancher den Verbindungen, die solche Keime ausstreuen konnten. Doch jene Verbindungen, die Das erzeugten, was jetzt ihre eignen früheren Mitglieder mit Entsetzen betrachten, wer hat sie geboren? Ja, es giebt eine unendliche Gerechtigkeit; durch die Geschichte der Völker wie durch die des Einzellebens läuft der rothe Faden bis ins dritte und vierte Glied, und

wer die Unwahrheit zur That gemacht, dem ziemt es schlecht, sich über die Früchte zu beklagen, die auf solchem Stamme wachsen müssen. —

So weit ungefähr reichen unsere Nachrichten über die Travailleurs égalitaires. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie nichts Anderes sind als die Fortsetzung des Babouvismus in der heutigen Gestalt des Proletariats; aber obgleich alle wichtigen Punkte durchaus dieselben sind, so läßt sich doch eine tiefe innere Verschiedenheit beider Verbindungen nicht leugnen, die nicht bloß in der äußeren Form und der absolut demokratischen Einrichtung derselben zu suchen ist. Zuerst hat das System Babeuf's noch durchaus keine Idee der Industrie aufgenommen, sondern will den Landbau als Basis der materiellen Gleichheit und des Nationalreichthums; die Travailleurs égalitaires dagegen denken gerade an diesen am Wenigsten; sie fordern nationale Werkstätten. Wir halten uns nicht dabei auf, nachzuweisen, wie sie dazu gelangt sind; es liegt diese Richtung in dem Gange der nationalökonomischen Entwickelung, wie sie oben schon angedeutet ward. Dann aber ist es nicht zu verkennen, wie diese letzte Gestalt der Egalitäts-Verbindungen nach allen Seiten hin über den Babouvismus hinausgegangen ist, seine verbrecherischen Tendenzen bewahrend, seine Unwahrheiten bis an die äußersten Consequenzen treibend. Der Gedanke der abstracten Gleichheit ist hier in das Gebiet übergegangen, das doch auch ihm das heiligste sein sollte, die Familie und die Ehe. Es soll nichts, nichts Bestimmendes da sein für die Sphäre des Einzelnen; die abstracte Entwickelung des Egalitätsprinzips hat hier seinen Gipfelpunkt erreicht, und zur Wirklichkeit werdend, zwingt es in seiner Einseitigkeit auch den einfachsten Verstand, die Unvernunft, die mit dem ersten Satze der bestimmungslosen Gleichheit beginnt, in dieser letzten Gestalt zu negiren. So erscheint denn, indem jene Theorie der Ouvriers égalitaires öffentlich im Proletariat auftritt, die erste tief greifende Spaltung desselben. Mit dem Erscheinen des Humanitaire sagt sich die besonnene Partei der Arbeiter von Jenen los, und von jetzt an steht die zweite Hälfte derselben, die Reformisten, als selbstständiger Theil

da, der alsbald wieder in die Réformistes und die eigentlichen Communistes zerfällt.

Was nun schließlich den gegenwärtigen Zustand der Travailleurs égalitaires betrifft, so ist es fast unmöglich, ganz Bestimmtes darüber anzugeben. Der Humanitaire hat aufgehört zu erscheinen, der Quenisset'sche Proceß einen Theil der Mitglieder stutzig gemacht, aber es ist kein Zweifel, daß diese geheimen Verbindungen bis auf die neueste Zeit forteristirt haben. Allein wir haben einerseits keine Nachrichten von ihnen, andererseits ist es eben so gewiß, daß sie für die Entwickelung communistischer Lehren wenig, wenn auch für ihre Verbreitung viel gethan haben. Es ist nicht viel verloren damit, daß man wenig von ihnen weiß. Die bisherigen Darstellungen geben ein Bild von der Art und Weise, wie die niedrigste Propaganda des materiellen Communismus vor sich geht; unzweifelhaft ist dasselbe seit 1842 fortwährend geschehen. Wie wenig aber ein höheres Bewußtsein und ein ehrlicher Wille hier herrschen, zeigen die beständigen Anfeindungen der einzelnen Seiten und Verbindungen unter einander. Es sind auch von Zeit zu Zeit Vereinigungen derselben versucht worden; aber es ist klar genug, daß sie stets mißlingen mußten; unseres Wissens haben sie niemals Erfolg gehabt.

Der Rapport Bastard's enthält ein merkwürdiges Document über eine solche Mission eines icarischen Communisten in einer Versammlung der Égalitaires. Von den Letzteren waren ungefähr achtzig versammelt, unter ihnen auch Frauen (wer erinnert sich dabei nicht der berüchtigten „tricoteuses"?). Nach langem Streit verlangte der Icarist endlich Abstimmung; aber dem widersetzten sich die Führer der Égalitaires, und diese Sendung scheint erfolglos geblieben zu sein. Es ist kein Zweifel, daß nicht so sehr die Masse der Égalitaires, als ihre Häupter einer Vereinigung im Wege stehen, um ihren Einfluß zu behalten; so daß den Parteien selbst wesentlich nur Das zum Bewußtsein kommt, was sie trennt.

Dadurch wird es denn auch erklärlich, wie neben jenen Hauptrichtungen noch manche einzelne Erscheinungen Platz greifen, die immerhin,

wenn sie auch die ganze Gestalt nicht ändern, doch der Betrachtung werth sind. Schon im Jahre 1842 hatten sich einzelne Spaltungen im icarischen Communismus gezeigt, und schon damals fanden verschiedene Versuche statt, selbstständige Schulen neben dem Cabetismus zu bilden. Hier verdient nun besonders Theodor Dézamy hervorgehoben zu werden. Dézamy war ursprünglich, wie alle seine Genossen, Republikaner; im Jahre 1839 versuchte er, ein eigenes Journal zu begründen, den Égalitaire, der der „Intelligence“, die wesentlich politisch gewesen war, folgen, und die communistischen Grundsätze aufnehmen sollte. Der Versuch mußte aufgegeben werden, und Dézamy blieb Mitarbeiter bei dem Populaire Cabets, von dem er sich jedoch später trennte und nunmehr in seinem „Code de la Communauté“ (1843) ein eigenes System des Communismus aufstellte. Dieser Code de la Communauté ist einerseits eine Utopie und theilt das Schicksal aller ähnlichen Werke, für die Menschheit bis ins kleinste Detail, bis auf Wohnung, Essen, Trinken, Kleiden, Bequemlichkeit, ja für Verdauung und Schlaf sorgen zu wollen, so daß nach Fourieristischer Manier sogar eine Karte über die künftige Einrichtung der communistischen Baulichkeiten und Gärten hinzugefügt ist. Alles Das nimmt bei Weitem den größten Raum in dieser Schrift ein, und hat um so weniger Werth, je mehr man den Reflex der Cabetistischen Vorstellungen, verbunden mit lebhaftem Haß gegen die großen Städte, darin wiederfindet. Eigenthümlich jedoch ist dem Werke der Ausgangspunkt, den hier der Communismus nimmt. Während bei Cabet die socialistische Vorstellung einer solidarité aller Interessen, einer inneren Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen, einer göttlichen Weltordnung, von der die menschliche die Erscheinung ist, vorherrscht, führt Dézamy Alles auf das Individuum zurück, und fällt damit eigentlich in den rein materiellen Communismus hinein, indem er (p. 17) als die „ewigen Gesetze der Natur und der Vernunft, die gesellschaftliche Gleichheit und die absolute Gemeinschaft“ aufstellt, deren Grundgesetz ist:

„Man thue, was man kann.“

Man nehme Alles, dessen man im Augenblicke bedarf. Um dies zu erreichen, soll hier nun keine oberste Gewalt, keine Art der Ungleichheit, keine Regierung eingerichtet werden; an der Spitze des Staats steht ein Rechnungsführer und ein Registrator, um die ganze politische Oekonomie im Gange zu erhalten. Eine Hingebung, ein dévouement ist Thorheit; Wahrheit ist nur der Einzelne, das intérêt personnel; einen Gott und eine Göttlichkeit braucht man nicht; der Mensch genügt sich selber durch seine Natur. Alle diese Sätze sind ordnungslos durch einander geworfen; es ist kaum möglich, zu behaupten, daß hier ein fester und eigenthümlicher Gedanke, weniger noch, daß hier ein eigentliches System, und gewiß nicht, daß hier etwas wahrhaft Neues zum Grunde liegt. Doch bleibt Dézamy, obwohl vereinzelt und wenig bekannt, eigenthümlich genug, um ihm seinen eigenen Platz anzuweisen. Eine Schule hat er nicht begründet; er wird, nie viel beachtet, bald vergessen sein*).

Ein gleiches Schicksal hatte der „Communautaire“, der seiner Tendenz nach communistisch, doch an keinem selbstständigen Lebenskern sich zu halten vermochte. Bedeutender ist die „Fraternité.“ Der Gründer desselben, Lahaultière, war anfänglich entschiedener Cabetist; später trennte er sich von Cabet, um ein eignes Journal zu gründen, was ihm dadurch nicht eben schwieriger wird, daß man jede Spaltung unter den Communisten von allen Seiten sehr gerne sieht. Auch dies Journal hat nicht lange bestanden; es gehörte der reinen Doctrin des materiellen Communismus, und ist hauptsächlich an der Opposition gegen Cabet untergegangen. — Es ist nun sehr wohl möglich, daß seit jener Zeit noch eine Menge von ähnlichen mehr oder weniger ephemeren Erscheinungen in dieser Richtung aufgetreten sind; wir können aber keinen großen Werth auf das

*) Dézamy's Werk ist bei K. Grün ausführlich und ausreichend dargestellt, p. 384—400; es bleibt demnach über dasselbe wenig von dem Wenigen zu sagen übrig, was man überhaupt darüber sagen kann. Wenn übrigens Grün sagt, daß „Dézamy die Ausgangspforten aus dem französischen Communismus bildet, so hat das nur insofern einen Sinn als Dézamy den Uebergang vom Cabetismus zu der Richtung der Égalitaires ist.

Einzelne legen. Gewiß ist die allgemeine und allerdings bedeutende Thatsache, daß seit 1839 sich der bessere Theil des Arbeiterstandes jenen Bestrebungen mehr und mehr abgewandt, und sich theils dem rein religiösen, theils aber und vorzüglich dem praktisch-religiösen Communismus Cabets in die Arme geworfen hat, die jetzt den Platz des alten Babouvismus einnehmen, um ihrerseits wieder von der Reformbewegung in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Diese beiden Richtungen sollen jetzt ihre Darstellung finden. Sie sind nicht bloß eine andere, sondern sie sind in der That eine höhere Stufe in der Bewegung des Proletariats; erst in ihnen fühlt man den ersten Hauch der Mächte, welche das Jahr 1848 hervorgerufen.

II. Der religiöse Communismus und seine Richtungen.

Gerade die tiefsten Zweifel sind es, die den Menschen zur Gottheit zurückführen; und deshalb will er auch von seinem Gotte die Lösung derselben. Darum giebt es nirgend in der Geschichte eine tiefe Bewegung, die nicht wenigstens die Grenzen des Gottesbewußtseins im Volke berühren; die meisten sogar erfassen gerade den Glauben an die Gottheit, die Vorstellung von ihr und ihrer Kraft, und erzeugen auf diese Weise eine neue Religion, die nichts ist als die Anwendung des allgemeinen Gottesbewußtseins auf die bestimmte Frage der Gegenwart.

Schon die erste Revolution hatte in ihrer Religion des Être suprême dies gezeigt. Der tiefere Keim dieser rohen Gestalt der Vernunftreligion aber war nicht untergegangen, als die große sociale Frage auftrat, den Zweifel an den Bestehenden und neue Gedanken über die irdische Bestimmung der Menschen bis in die niederste Hütte tragend, in der die allgemeinen Gedanken stets nur in der Form der Gottheit, ihrer Größe, ihrer Güte und ihres Zornes einkehren, da mußte auch das Gottesbewußtsein des Volkes sich mit diesen Zweifeln messen, und hier nun entsteht eine ganz neue, eigenthümliche und vielgestaltige Bewegung.

Diese Bewegung ist nun zwar von Einem Manne ausgegangen; allein sie zerspaltet sich sofort in drei verschiedene Richtungen, die jede in ihrer Weise und auf ihrem Gebiete wirken. Im Großen und Ganzen aber ist sie weit bedeutender als diejenige, die wir so eben dargestellt haben; selbst auf tieferem Grunde ruhend, hat sie weit tiefer eingegriffen, und eine dauernde Nachwirkung gelassen. Sie bildet in gewisser Weise die zweite Epoche in der inneren Entwickelung des Proletariats; nicht als wäre sie erst nach dem materiellen Communismus entstanden; sie ist vielmehr zum Theil schon vor ihm da; sondern dadurch, daß sie zu ihrer rechten Bedeutung erst nach dem letzten Aufstande von 1839 hat gelangen können. Wir werden versuchen, sie in ihren Hauptführern darzustellen.

1) Fr. de la Mennais.

Die katholische Religion enthält in ihrem Verhältniß zum wirklichen Volksleben Einen großen Widerspruch, den die protestantische nicht theilt, und durch den jene zwar unveränderlicher, aber doch schwächer ist als diese. Sie lehrt ihre Bekenner, daß die Gottheit alle Dinge geordnet hat; aber zugleich stellt sie dieselbe als eine außerweltliche hin, die unberührt durch den irdischen Jammer die Erlösung zu einer jenseitigen macht. Je tiefer, je allgemeiner der letztere ist, desto leichter wendet sich daher das Herz des Volkes von diesem Glauben ab; jedes Mal sehen wir diese Entfremdung eintreten, so wie der Gang der weltlichen Dinge dauernde Widersprüche herbeiführt, und jedes Mal wendet sich das Dogma der katholischen Kirche mit der ganzen Kälte überirdischer Hoheit von dem leidenden Volke ab, gleichgültig gegen seine Demuth wie gegen seine Verzweiflung. So geschah es in der ersten Revolution, und so geschah es auch nach 1830.

Sollte nun diese tiefe Kluft ausgefüllt werden, die Religion auch in der socialen Frage ihre Kraft entfalten, so mußte zunächst ein Mann auftreten, dessen ganze innere Existenz zu einer vollendeten Glaubensgewiß-

heit sich abgeschlossen, und der dennoch geistig stark genug war, mitten in die Kämpfe und Zweifel seiner Gegenwart hineinzuschreiten; der Kraft und Muth genug in sich fühlte, den Glauben, den Mittelpunkt der offenbarten Religion mit den Forderungen der Zeit zusammen zu stellen, und in sich selber die Gewalt der Idee der Gleichheit mit der des geschichtlichen Gottesbewußtseins zu messen. Hier erst konnte dieses zeigen, was es wahrhaft vermochte, und den Beweis liefern, ob es die Wirklichkeit, die es umgab, zu begreifen und zu versöhnen im Stande sei. Der Mann, dem diese ernste Aufgabe geworden, ist Lamennais.

Lamennais ist einer von den Männern, die durch die Kraft, mit der die Bewegungen ihres inneren Lebens sich in Wort und Schrift Bahn gebrochen haben, eine europäische Berühmtheit erreichten. Was er gelitten, gedacht, geschrieben, ist nicht sein; es ist der gewaltige Reflex seiner Zeit in einem starken und tiefen Gemüth, und darum hat die Wahrheit seiner eigenen Kämpfe einen so mächtigen Widerhall weit über die Grenzen Frankreichs hinaus gefunden. Es ist eine eigene Aufgabe, ihn selber zu begreifen, und jene innere Resultatlosigkeit, die ihm den Frieden seines Lebens gekostet, ganz zu verstehen. Diese Aufgabe dürfen wir nicht vollziehen; sie gehört einer anderen Arbeit. Aber wie war es möglich, daß derselbe Geist die „Essais sur l'indifférence“ und die „Paroles d'un croyant“ erzeugen konnte? Wie gelangte der muthige Vertreter des absoluten Dogma zu einem Platze in den vordersten Reihen der radicalsten Schriftsteller? Wie konnte das katholische Gottesbewußtsein zu dem entschiedenen Gegensatze mit allem Bestehenden gelangen, der uns in Lamennais entgegentritt? Ist eine solche Erscheinung das Ergebniß der Persönlichkeit oder der Unvereinbarkeit des katholischen Geistes mit jeder werdenden Zeitbildung. Das sind die Fragen, deren Lösung die Lebensgeschichte Lamennais' ist.

Das Folgende kann und soll nicht viel mehr, als den Gesichtspunkt bezeichnen, von dem aus dieser merkwürdige Mann in seinem Verhältniß zu den socialen Bewegungen betrachtet werden muß; von ihnen ist es

zwar nur ein Schritt zu seiner rein religiösen Stellung, aber diesen Schritt müssen wir Anderen zu thun überlassen. Auch hier werden wir nur eine Seite verfolgen; aber schon sie allein ist weder arm noch uninteressant.

Unter der Restauration stellte der Kampf der alten Gerechtsame mit dem neuen Prinzip der Freiheit den katholischen Clerus mit seinem eisernen Dogma in die erste Reihe; voran die furchtbare Gewalt des Jesuitismus. Das Volk selbst, das gegen die neugestalteten Stände kämpfte, bildete noch ein Ganzes als dritter Stand; sein tieferer Inhalt war noch nicht zur Erscheinung gekommen. Mit Einem Sinne kämpfte er gegen jede Fessel; mit Einer Negation trat daher die ganze Masse von der Kirche und ihrem Glauben zurück; es schien als wolle zum zweiten Mal ganz Frankreich die Religion überhaupt verlassen. Lamennais sah diese tiefe Spaltung; er sah sie entstehen, wachsen, unausfüllbar weiter und weiter greifen. Ihn hatte die Religion auf einem Punkte in seiner Lebensgeschichte erfaßt, wo ihm seine schönste und höchste Hoffnung für dieses Leben plötzlich die langersehnte Erfüllung versagte. Verlassen von seiner geliebten Braut und allen seinen Träumen, stürzte er sich in die Arme des Glaubens; er gab ihm Ruhe und Trost — wie war es möglich, daß seine Gegenwart sich von einem Gott trennen konnte, der in so tiefer Verzweiflung wie die, die über ihn hingegangen, den Frieden zurückzugeben vermochte? Da entstand seine erste Schrift, durch die er für immer eine Stellung unter den bekannten Namen seiner Zeit erwarb. Er schrieb seine Essais sur l'indifférence (1827); klagend, warnend, drohend, mit glühender Beredtsamkeit rief er die verirrte Heerde zum Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurück; wo anders konnte sie ein Heil finden, als in dem ruhebringenden Glauben, in dem Opfer des eigenen Lebens, in der freude- und friedereichen Einheit der katholischen Lehre? „Das ist des Uebels Grund," ruft er aus, „daß ihr verlassen wollt, was euch durch Gottes Gnade nicht verlassen wird; was zaudert ihr zu gestehen, was ihr dennoch nicht zu leugnen wagt?"

Man las das Buch, man bewunderte es, und legte es zur Seite. Manchem wohl mochte ein freundliches und ernstes Bild von dem ursprünglichen Frieden der christlichen Gemeinden auftauchen; aber warum mußte er sich dabei erinnern, daß eben jene Zeiten keinen Papst und keinen Clerus gekannt? Es war umsonst; Lamennais hatte den tieferen Inhalt seiner Zeit noch nicht begriffen. Der Katholicismus entfernte sich täglich weiter von ihr, und täglich ferner entschwand die Hoffnung einer friedlichen Lösung.

Da brach die Julirevolution ihren Weg durch alle Zustände und alle Herzen. Eine andere Zeit stieg nieder auf das entfesselte Frankreich; sich und seiner Freiheit überlassen, stürzte das ganze Volk vorwärts auf einer Bahn, deren Ziel es nicht ersah, aber die unendliche Selbstgewißheit der eigenen Kraft gab ihm den Muth, desselben nicht zu bedürfen. Der Clerus war für immer vernichtet; die Religion wollte eine nicht mehr geglaubte, sondern erkannte sein. Zu gewaltig war die Bewegung; welche Macht vermochte noch den Faden zu halten, der dieses Frankreich mit dem unbewegten Rom verband? Nur Einen Weg gab es, und Lamennais wagte es, ihn zu betreten. Er begann seine Zeitschrift „L'Avenir“ herauszugeben; den noch unerschütterten Glauben in seiner Brust wollte er mit freien Gedanken versöhnen, und Rom und seine Kirche sollten sich die ewige Wahrheit ihrer Mission und ihres Dogma beweisen lassen. Ein mächtiger Aufschwung folgte diesem kühnen Schritt des Hauptvertreters der katholischen Lehre; das ganze junge Frankreich, so weit es nicht gleichgültig geworden gegen Höheres, stürzte sich freudig diesem Ausgange ihrer inneren Widersprüche zu, und die Brücke, die das todte Gebäude des Katholicismus mit dem frischen Leben verband, schien gefunden. Lamennais' Name erklang, so weit die französische Sprache reichte; er glaubte die wahre Aufgabe seines Daseins gefunden zu haben.

O des unermüdlichen Irrthums! Ist es denn nun, nach dreihundert Jahren des Kampfes, noch immer nicht klar, daß dieses Rom oder

die Freiheit selber untergehen muß? Seht ihr denn noch immer nicht die Unmöglichkeit des Gedankens in einer katholischen Kirche? Noch immer geht ihr schweigend an der furchtbaren Wahrheit vorüber, daß euer eigenstes Leben oder dieser unbewegte Zwinger aller freien Bewegung in dem unendlichsten Widerspruche stehen?

Der Erscheinung des Avenir folgte von Rom aus die Bulle „Mirari vos" (18. Sept. 1832). Der Papst verdammte feierlichst den „verabscheuungswürdigen Uebermuth und die Bosheit Derjenigen, die, durch ungezügelten Durst nach einer verwegenen Freiheit entflammt," leugneten, daß die Menschen der Kirche eine „unbewegliche Unterwürfigkeit" (immobilis subjectio) schuldig sind, und daß diese „höchst schamlose Freiheit" (impudentissima libertas) nie wahres Gut der Menschheit sein könne *). —

Lamennais war in der tiefsten Tiefe seines Herzens getroffen. Er gab das Avenir auf, aber zum ersten Mal entstand in ihm der Zweifel, ob jemals die katholische Kirche mit dem höchsten Eigenthum seines Volkes, der Freiheit, vereinbar sein könne. Umsonst war es, daß man ihn zwang, in Rom einen Pact der absoluten Unterwerfung selbst seines inneren Lebens zu unterschreiben (1833); der Gedanke war da, und arbeitete fort, der neuen Gestalt seiner christlichen Anschauung entgegen. Die Frage nach dem Wesen der Freiheit war es, an der auch in ihm das Dogma zerschellte; aber noch rang sie umsonst nach einer bestimmten Form, noch war ihm innerlich der Glaube und das wirkliche Leben nicht zusammengetreten. Es bedurfte eines äußeren Ereignisses, um ihn über den eigentlichen Sinn dieses Kampfes klar zu machen; und dieses Ereigniß war die stets schärfer sich abzeichnende Trennung zwischen Peuple und Bourgeoisie, und die Selbstständigkeit der ärmeren Klasse, die nach dem April 1834 sich zu entwickeln begann.

---

*) Lettres et brefs relatif à M. de la Mennais p. 16. 18. 24.

Was sich damals bildete, werden wir unten darstellen. In Lamennais aber ging eine mächtige Umgestaltung in dieser Zeit vor. Von dem Nachdenken über das Dogma zurückgewiesen, legte er das Dogma selbst zur Seite, und wandte sich dem einzigen Inhalt desselben zu, der zugleich christlich und absolut menschlich ist, der Idee der Liebe Gottes. Auf der anderen Seite aber, herausgerissen aus seiner Wirksamkeit in der kirchlichen Welt, ging das lebendige Bedürfniß des thätigen Eingreifens in ihm auf die politische über. Was aber soll die Liebe in dem Kampfe staatlicher Gewalten? Hier gilt die Kraft, sei es die des Schwertes, oder die des Erkennens. Dennoch war ihm von jetzt an Beides untrennbar; und Beides zusammen findet nur Ein Feld, auf dem es wirken kann. Das ist die Armuth; die leidende, schweigende und doch so muthige Klasse der vom Glück übergangenen Arbeiter. So entstand in ihm die eigentliche Idee des Peuple als der untern Klasse; Lamennais ist es, der dieses Wort mit jener Vorstellung vereint, und zuerst das Volk als den leidenden und armen Theil des Ganzen bezeichnet hat. Ihm wandte er sich zu, mit der ganzen Gluth seines Charakters, mit all den Forderungen, die das vage Gefühl der göttlichen Liebe an die Reichen stellen und für die Armen erheben kann. Was Saint-Simon aus seiner neuen Religion heraus gepredigt hatte, das predigte Lamennais von dem höchsten Standpunkt der alten; die Pflicht der Liebe für die zahlreichste und unglücklichste Klasse des Volkes. Diese Pflicht aber mußte, ein Gesetz für die Reichen und für den Staat, zugleich ein Recht für die Armen sein; und dieses Recht ersteht nun in ihm als der Gedanke der Freiheit. Das ist das Resultat, bei dem Lamennais in seiner socialen Richtung, durch inneren Wahrheitsdrang und eine tiefe Empfänglichkeit für die Widersprüche des äußeren Lebens anlangte; die Freiheit, die die Liebe Gottes für den Menschen fordert, ist das Recht derselben, und vor Allem das Recht des duldenden Peuple.

Der Zorn Gottes wird Die treffen und vernichten, die seinen Kindern diese Freiheit rauben; Verderben und Fluch über ihr Haupt; aber

Heil und Triumph Denen, die mit Liebe und Opfer für diese Freiheit, für dieses Glück ringen!

Dies ist der Inhalt jenes eigenthümlichen, mächtigen Werkes, der „Worte eines Gläubigen," die im Jahre 1834 gleichsam als der Schwanengesang des Republikanismus erschienen. Selten hat ein Werk so gewaltig aufgeregt; Jeder fühlt, daß hier ein Punkt berührt wird, der Gemüth und Gedanken zugleich auf das Tiefste zu erfassen vermag. Aber dieser Punkt selber ist es, bei dem Lamennais stehen blieb. Allerdings ist jene unbestimmte Anschauung der göttlichen Liebe, die das Christenthum lehrt, der heiligen Pflicht, die sie auferlegt, der Noth des Armen und seiner dennoch stets ungeleugneten ewigen Bestimmung unendlich reich an dichterischem Gehalt, und zugleich an heftigem Gegensatze mit allen bestehenden Verhältnissen; aber ein organisches, bildendes Prinzip trägt sie nicht in sich. Lamennais' feuriges Gemüth, überreizt durch den endlosen Kampf, in den er sich versenkt sah, ließ ihn diesen Mangel vergessen; er vermag es nicht, über den Streit selber zur Nothwendigkeit eines endlichen, sich selbst bestimmenden Wollens zu kommen. Planlos stürzt er mit seiner ganzen Beredtsamkeit sich in den Gegensatz hinein, von dem Strome seiner Bilder und Worte, von dem Gefühle des Unglücks und dem Bedürfniß der Liebe bis an die äußersten, vernichtendsten Grenzen des Widerstandes gegen das Bestehende hingeworfen. Umsonst sucht man nach Dem was er will; ja fast umsonst nach Dem, was er nicht will. In raschem Drange ziehen die Gestalten vor ihm vorüber; jeder ruft er ein Wort des Krieges, ein Wort des Unmuths zu; aber sie eilen vorbei, in das Endlose hinein, ohne selbst zu wissen, wohin, und ohne daß er ihnen Weg und Ziel angäbe. Nur vorwärts sollen sie, vorwärts; und ihre höchste Berechtigung ist ein düsterer Blick zum Himmel, zwischen dessen unendliche Liebe und ihre Verwirklichung auf Erden sich die Bosheit der Menschen gestellt hat. Was vermag eine solche Anschauung, in solche Feder gelegt, nicht über Diejenigen, die mit Lamennais das Bewußtsein des Widerspruchs theilen, mit ihm nicht an seine Lösung, son-

dern nur an den Kampf, an die inhaltslose Bewegung denken? Darf es uns wundern, daß seine Paroles d'un croyant, das erste Erzeugniß dieser Ideen, mit dem unerschöpflichsten Beifall aufgenommen wurden? Umsonst verdammte der Papst dieses Buch, „mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem*)," umsonst stellten ernstere Männer, wie Sainte-Beuve, bedenklich sich einer so ziellosen Bewegung entgegen. Ueber Frankreich, über Deutschland, ja über Europa ergoß es sich; die Zeit war unreif genug, Alles zu übersehen, was Lamennais selber nicht berührt hatte; und von jetzt an stand er da an der Spitze der radicalen Partei.

Dies nun geschah gerade in der Zeit, wo der Republikanismus in den Kammern wie in den Straßen gänzlich besiegt war, und wo sich die besseren Elemente von demselben zurückzogen. Lamennais fühlte sich damit gerade in dem Augenblicke isolirt, wo er mitten in die Bewegung hineingetreten war; denn der Rest der Liberalen und die Führer des Proletariats waren doch nicht geeignet, an die Seite eines solchen Mannes sich hinzustellen. Das Bewußtsein davon traf ihn hart; es machte ihn bedenklich über die Consequenzen seines Auftretens, vorsichtiger in der Form seiner Schriften. Dennoch blieb er der einmal eingeschlagenen Richtung treu; nur daß er es versuchte, sich über den eigentlichen Inhalt seiner Gedanken Rechenschaft abzulegen. In diese Zeit gehört besonders die kleine Schrift: „De l'absolutisme et de la liberté." Worum handelt es sich**)? ruft er aus. Die Form der Gewalt zu ändern, einige Mißbräuche abzuschaffen, einige Verbesserungen in die Gesetze einzuführen? Nein, wahrlich, Das ist es nicht, was die Völker bewegt, was sie so gewaltig ergreift. Für sie kommt es darauf an, in den Grundlagen der Gesellschaft selbst ein Prinzip an die Stelle eines anderen zu setzen, die Gleichheit der Natur an die der Ungleichheit der Geschlechter,

*) Greg. Pap. XVI. Epist. encycl. Singulari nos. p. 7 seq.

**) Oeuvres compl. T. XI. p. 167.

die Freiheit Aller an die der geborenen und absoluten Herrschaft Einzelner. Und was ist das anders, als das Christenthum, das sich über die bloß religiöse Gesellschaft hinaus verbreitend, die staatliche Welt mit seinem mächtigen Leben beseelend, nachdem es die intellectuelle und moralische auf die höchste Stufe ihrer Vollkommenheit gebracht hat?"

Das hatte seinen tiefen Sinn; allein so wahr es sein mochte, so fehlte doch die Hauptsache. Welches war denn die Gewalt, die die Menschheit dazu bestimmen konnte, ihre bestehende Unfreiheit aufzugeben? Welches war das christliche Prinzip, das dies vermochte? Offenbar rang Lamennais darnach, es sich zur klaren Anschauung zu bringen. Aber nicht an strenges Denken gewöhnt, war er nicht berufen, jene Frage mit einem Systeme zu beantworten. Er konnte ihm seinen Namen geben, und mit dem Namen einen fruchtbaren Samen ausstreuen; mehr vermochte er nicht; aber weniger hat er auch nicht geleistet.

Im Jahre 1838 erschien von ihm eine kleine Broschüre, die man bisher nicht genug beachtet hat, und die dennoch von außerordentlicher Bedeutung geworden ist. Dies ist das Livre du Peuple. An poetischen Schwung, an Farbenpracht und an mystischer Tiefe steht es dem Paroles d'un croyant bei weitem nach. Aber es hat einen bestimmten Inhalt. „Ce qui enfante les dissensions, la haine, l'envie, c'est le désir insatiable de posséder plus et toujours plus, lorsqu'on possède pour soi seul. La Providence maudit ces possessions solitaires. Elles irritent sans cesse la convoitise et ne la satisfont jamais. On ne jouit que des biens partagés." Das war ein mächtiger Schritt; es war der Schritt von dem Boden der ganz abstracten politischen Opposition auf den des Communismus. Die Theilung der Güter also wird der Inhalt der Freiheit, die Aufgabe der Liebe, das Ziel der Menschheit. Und diese Theilung ist der Wille Gottes — „Si plusieurs manquent du nécessaire, c'est que l'homme à troublé l'ordre de Dieu." Diese Ordnung Gottes ist, daß alle Menschen sich als Brüder, als Glieder einer großen Familie betrachten sollen; die ganze

Menschheit ist Ein Geschlecht, die Ehe ist „nicht bloß da, um den Gatten das Leben leichter zu machen; sie ist vorzüglich darum da, um die große menschliche Familie fortzusetzen.“ Darum ist das Prinzip, das alle Menschen verbinden soll, das Prinzip, das allein wahre Freiheit geben kann, das Prinzip, das aus dem Christenthume heraus das Glück der Menschheit erzeugen wird, das der Brüderlichkeit, die Fraternité. Die Liebe des Nächsten ist darum die Liebe Gottes selber; sie ist zugleich das „christliche Opfer,“ die wahre „christliche Hingebung.“ Nur die Fraternité wird die Welt retten; sie ist die Vollendung der großen Ideen der Revolution; „alle Interessen werden sich durch sie in Ein Interesse verschmelzen,“ und „des saintes maximes d'égalité, de liberté, de fraternité immuablement établies, émanera l'organisation sociale,“ So stellt Lamennais zuerst das neue Prinzip hin, das die Revolution von 1848 beherrschen sollte; der Begriff der Fraternité ist seit dieser Zeit eine Gewalt geworden, und hat, auf das Christenthum gestützt, eine neue Epoche in der communistischen Bewegung begonnen.

Allerdings nicht in der Weise, daß Lamennais selbst diesen Weg weiter verfolgt hätte. Seine folgenden Schriften, die „Politique à l'usage du Peuple,“ die „Servitude volontaire,“ das „Pays et Gouvernement,“ wofür er 1840 zu 1 Jahr Gefängniß und 2000 Fr. Buße verurtheilt war, zeigen, daß er sich von der unklaren politischen Opposition nicht loszureißen vermochte *). Alle diese Schriften aber haben nur noch ein persönliches Interesse für die individuelle Entwickelung Lamennais. Dem ganzen Gange der inneren Bewegung hat nur noch jenes Livre du Peuple und sein Prinzip der Fraternité seinen mächtigen Eindruck hinterlassen. An dies Prinzip schließt sich zunächst die Entwicke-

*) Vergl. noch aus der neuesten Zeit den Brief Lamennais an den National (Allg. Zeitung von 1847 Nr. 90).

lung des religiösen Communismus; es ist das Samenkorn desselben, und leicht ist es zu zeigen, wie sich sein Einfluß im Allgemeinen gestaltete. Trotz der Revolution und ihrer furchtbaren Religionslosigkeit hatte dennoch der alte Glaube in manchem Herzen, ja in ganzen Kreisen zu tiefe Wurzel geschlagen, um aus dieser Heimath je ganz verbannt zu werden. Lamennais war es, der einst das Egalitätsprinzip als einen Grundsatz für irdische Verhältnisse dem Gläubigen entfremdet hatte. Jetzt trat derselbe Mann auf als Prediger der Einheit des scheinbar so Unversöhnlichen, der einst als der Herold der Kirche gepriesen ward. Konnte ein solcher Mann ganz Unrecht haben? Sollte nicht wirklich ein Punkt in der alten Religion da sein, der sie dennoch mit dem Gedanken irdischer Freiheit und Gleichheit verknüpft? War es dieser Gedanke, dem Frankreich seine Geschichte schuldet, und sollte nun solcher in Wahrheit so ganz verdammlich sein? — Der Zweifel ist geweckt; am innersten Heerd der alten kirchlichen Welt Frankreichs ist der Brand entzündet; langsam, unsichtbar schreitet Das fort, was Lamennais auch hier begonnen, und wiederum ist mächtig an einem der Grundpfeiler gerüttelt, auf dem das geschichtliche Bewußtsein dieses Landes ruht. Aber jene Folge läßt sich bloß als eine allgemeine, nur in dem Herzen der Gläubigen zur Geltung kommende erfassen. Wir finden sie eben da wieder, wo wir sie am Wenigsten erwarten werden, mitten in der letzten Gestalt des Communismus. Die christliche Religion ist wie jeder wahrhaft göttliche Gedanke fähig der verschiedensten Auffassung. Von allen am nächsten liegt vielleicht die, welche die Worte der Lehre anwendet, um mit ihnen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft, Eigenthum und Familie anzugreifen, und im Namen Christi die Gemeinschaft der Güter, die Erhebung der niederen Klasse auf den Ruinen des Eigenthums, die Gleichheit des materiellen Lebens unter dem Paniere des Evangeliums zu fordern. Es ist merkwürdig, daß die communistische Anschauung erst so spät auf diesen, schon im Mittelalter betretenen Weg gerathen ist. In jedem Falle hat hier Lamennais die Bahn gebrochen; fast unmittelbar hinter ihm ent-

steht die Richtung, die wir den **theosophischen Communismus** nennen wollen.

Bedeutender ist allerdings das zweite. Durch die Worte eines Gläubigen hatte Lamennais dem Proletariate zuerst seinen Namen, den Namen des Peuple gegeben; er hat zum Peuple geredet, für ihn gelitten, für ihn gekämpft; er hat vor allen Dingen dem Peuple in scharfen, feindlichen Gegensatz zum Staate und zur Gesellschaft gesetzt. Mit seinem Livre du Peuple hat er denselben gleichsam geweiht; er hat ihm ein lebengebendes, ein an sich wahres, mächtiges Prinzip, das Prinzip der Brüderlichkeit auf seinen Weg mitgegeben; er hat ihm zuerst einen positiven Boden außerhalb der subjectiven Utopien, einen Halt in dem Glauben und dem Verstande der ganzen Gesellschaft gegeben. Er hat den gewaltigen Satz zuerst ins Leben gerufen, daß alle sociale Umgestaltung nur durch die Liebe zur Wahrheit werden kann; er hat, indem er den Grundsatz des Communismus anerkennt, zugleich ausgesprochen, was er in den Verhandlungen vor den Assisen so laut betonte: diese Verbesserungen der socialen Wirthschaft, so wünschenswerth, so unerläßlich sie sind, dürfen nur ins Werk gesetzt werden auf einem Wege, der alle Gewalt ausschließt, alle anarchische Störung, alle wirkliche Unordnung. — Dadurch hat er den Grund gelegt zum rein doctrinären Communismus auf der religiösen Basis, dem langsameren aber sicheren Weg seiner Verbreitung. Und hier schließt sich, wenn auch nicht in so streng religiöser Weise, an ihn und sein Auftreten der **Communismus Cabets**. —

So gewinnt die innere Bewegung des erregten Proletariats Form und Gestalt. Nicht als ob dies gerade ganz scharf gezeichnete Gruppen wären; das Obige wie das Folgende kann nur die Gesichtspunkte angeben, von denen aus die einzelnen Erscheinungen beurtheilt werden wollen; aber für die Geschichte der Gesellschaft und namentlich für die des Proletariats werden diese Gesichtspunkte ausreichen.

2) Der theosophische Communismus.

Wir haben Wesen und Inhalt dieser, auf die Lehren des Christenthums basirten Richtung des Communismus bereits angedeutet. Hervorgerufen durch Lamennais, ist dieselbe im Allgemeinen durchaus nur ein Reflex seiner ganzen Auffassungsweise, und mit wenigen Ausnahmen haben die Vertreter desselben sich auch jenen mystischen, apostrophirenden, blumenreichen Ton angeeignet, der bei einem so großartigen Manne wie Lamennais allerdings Poesie wird, bei seinen Nachahmern nur zu oft in Hohlheit und zum Theil in Lächerlichkeit ausartet. Alle Anhänger dieser Richtung sind, wie das im Wesen der Sache liegt, unklar über Das, was sie wollen; sie haben durchaus kein bestimmtes Prinzip über die neue Gestalt der Gesellschaft; es ist ihr Character, die Negation, in welcher sich der Communismus als Theorie und das Proletariat als Gesellschaftsklasse dem Eigenthum, der Familie und der bestehenden Gesellschaft gegenüber befindet, durch das Christenthum gleichsam zu heiligen. Sie sind die Priester dieser Negation. Sie haben eben deshalb keine Schule gegründet, aber sie haben dennoch dem Communismus den Weg gebahnt, und während die übrigen Zweige desselben den Verstand und die Hoffnung für ihn zu gewinnen suchten, haben sie den Glauben und die Religion ihm dienstbar gemacht. Sie stehen deshalb vereinzelt, und es ist sehr wohl möglich, daß wir im Folgenden manche einzelne Erscheinung übergehen werden. Allein auch hier muß die ganze Richtung als das Wichtige erscheinen; dem Einzelnen bleibt eine um so geringere Bedeutung, als in der That der Inhalt aller dieser Schriften an sich unbedeutend ist *).

Der erste, der hinter Lamennais auf dem Gebiete des christlichen Communismus auftritt, ist ein gewisser Abbé Constant, der wegen aller-

---

*) Wo ich mir die erwähnten Werke nicht selber habe verschaffen können, habe ich mich an Mar, französische Volksliteratur seit 1833 gehalten.

lei Unzuträglichkeiten aus dem Seminare ausgestoßen war. Seine Bible de la liberté (1840) erregte Aufsehen; es war der Ton Lamennais, aber hohl, ziellos, voll von Haß gegen die Reichen, gegen die Gewalthaber, voll von Vergötterung des Proletariats, und das alles in einem der Bibel nachgeahmten Rythmus, in welchem er verspricht: „Je ne viens pas détruire la Religion du Christ, mais l'établir." — „C'est au nom de la verité suprême que j'ose élèver la voix" und so fort. Es ist durchaus weder belehrend noch erquicklich, diese großen Redensarten hier weiter zu wiederholen. Er nennt den „Peuple le martyr de la Société; — rien sur la terre n'appartient à tel ou tel homme, tout appartient à Dieu, c'est à dire à tous. L'esprit d'usurpation est l'esprit du meurtre; et c'est lui qui a été homicide dès le commencement." Die Reichen aber soll Fluch und Haß treffen — „Arrière, honnetes gens, engraissés de rapine, et qui avez fait des vertus à votre image; arrière, hypocrites — puisque vous n'ètes plus des hommes, nous vous chasserons comme des bètes féroces" u. s. w. Die Ehe soll aufhören; es sollen Mann und Weib sich ohne Rücksicht vermischen; erst das Kind soll die Ehe bilden; Gott ist die Liebe, und wenn daher auch in dieser Ehe die Liebe nicht dauert, so hört sie sofort auf. Der Verfasser scheint sich eine Ehre daraus zu machen, daß man das Erscheinen eines solchen Werkes zu hindern suchte. Er schrieb gleich nachher (1841) die „Assomption de la Femme," die nichts anderes ist, als ein entsprechender Commentar zum Hohenliede, und die wir daher hier nicht weiter bezeichnen wollen. Die „Doctrines religieuses et sociales," die kurz nachher erschienen, bilden in gewisser Weise einen Widerruf der „Bible de la liberté;" es ist nicht der Mühe werth, sich bei Phrasen aufzuhalten, wie: „Dieu est tout parceque tout est Dieu — Un grain de sable est Dieu" u. s. w. Im übrigen enthält auch dieses Schriftchen abgerissene allgemeine Sätze: „Der Egoismus verdirbt die Menschen, wie die heil. Schrift sagt" — die „Communauté wird die vollkommene Gesellschaft sein" — „Christus ist das Opfer der Freiheit,

der Zerstörer der verbrecherischen Welt, der Gott der Revolution" und andere mehr. Man wird leicht erkennen, daß hier kein Inhalt ist; eben so wenig in seinen folgenden, gleich inhaltslosen Schriften: „Die Mutter Gottes," die „Drei Harmonieen." Im Jahre 1846 publicirte er ein Pamphlet im Sinne seiner Bible de la liberté, „die Stimme der Hungersnoth," die ihm ein Jahr Gefängniß und 1000 Fr. Buße zuzog. Die Communisten haben stets Gemeinschaft mit ihm abgewiesen; er ist später spurlos verschwunden.

Alph. Esquiros trat mit seinem „Evangile du Peuple" im Jahre 1840 zuerst hervor. Es ward schon nach wenig Wochen mit Beschlag belegt, und durch einen Proceß wegen atteinte contre la réligion et la morale publique vernichtet. Esquiros schrieb darauf eine Broschüre „L'evangile du Peuple défendu" (1841), die im Grunde bedeutender ist als das vertheidigte Werk. Jenes ist gleichfalls nach dem Muster Lamennais geschrieben in mystischen, biblischen Apostrophen, mit beständigen Citaten aus dem Evangelium. Es soll, wie er selber sagt, „en mettant sous les yeux de la multitude le tableau des réformes violentes qui doivent survenir tôt ou tard si l'on s'oppose obstinement aux réformes pacifiques, calmer la masse par la résolution froide mais énergique de resister légalement aux mesures exorbitantes du pouvoir." Allerdings aber predigt es die Gütergemeinschaft; die Communauté ist durchaus dans l'esprit du christianisme; die doctrine de Jesus Christ est ennemie de la plupart des gouvernements tels qu'ils sont constitués; die Gemeinschaft der Güter ist die alleinige Basis aller wahren Gesellschaft im Geiste des Gründers der christlichen Religion. Dies sind die allgemeinen Gedanken jener Schriften; aber das Ganze ist so vollkommen vage und ziellos, daß Esquiros es in seiner zweiten Broschüre (p. 34) als eine „obscurité inséparable de la forme que nous avons adoptée" anerkennt. Es theilt daher das Schicksal aller ähnlichen Werke; bald vergessen, hat es dennoch das Seinige dazu beigetragen,

die christliche Religion im Geiste des Volkes dem Communismus näher zu bringen.

Bedeutender als der sehr unklare Esquiros ist C. Pecqueur. Pecqueur hat eine Reihe von Broschüren veröffentlicht; im Jahre 1840 allein drei: „Ueber den Frieden, sein Prinzip und seine Verwirklichung“ — „Die Armeen in ihren Beziehungen zur Industrie, zur Moral und zur Freiheit“ — und „Neue Theorie der sozialen und politischen Oekonomie, oder Studien über die Organisation der Gesellschaft.“ Sein Hauptwerk aber ist: De la Republique de Dieu. Union religieuse pour la pratique immédiate de l'Egalité et de la fraternité universelles (1844). In dieser Schrift zeigt er im ersten Theile die wahre Religion, die keine positive oder exclusive sein darf; es giebt nur Eine wahre Orthodoxie, und diese besteht ganz ausschließlich in der Charité. Die Ausführung dieser allgemeinen Grundsätze enthält der zweite Theil: „de la véritable fraternité et de ses conséquences pratiques.“ Pecqueur ist der erste in dieser ganzen Richtung, der den Begriff der Fraternité nicht bloß als ein Gefühl, sondern als ein Prinzip erfaßt hat. Er baut auf ihn ein ganzes wirthschaftliches und gesellschaftliches System; zwar nicht einen Sozialismus, aber doch eine communistische Utopie, eine von jenen Gemeinschaften der Heiligen, deren vages Bild wir stets entstehen sehen, sobald die innere Berechtigung des Materiellen dem abstracten Gefühlsleben unterworfen wird. Seine Gedanken über diesen praktischen Inhalt der Fraternité sind übrigens durchaus weder originell noch recht klar. Es soll zunächst die Ehe fortbestehen, ja sie soll unauflöslich sein; allein beide Geschlechter sind durchaus gleich, und die Erziehung der Kinder, den Eltern abgenommen, ist eine „volksthümliche, allgemeine, gemeinsame, sie ist ohne Unterschied und ohne Kosten.“ Auf diese Weise wird eine Gemeinsamkeit der Menschen erzeugt. In dieser Gemeinschaft ist „Gott der Souverain, und das Volk der Erklärer seines Willens,“ indessen sollen die Weisesten und Besten herrschen, wobei jedoch allgemeines Stimmrecht fortbesteht. Die Talente sollen der Tugend unterworfen

sein. Die materiellen Verhältnisse, auf die am Ende Alles ankommt, finden in dem Ordre materiel ihren Organismus. Derselbe ist fast ganz aus dem St. Simonismus und Fourierismus aufgebaut. Die gemeinsame Wirthschaft wird so eingerichtet, daß „durch die verständige Anwendung der Arbeitstheilung nach dem Geschicke und dem Berufe des Menschen einerseits, und durch die reihenweise Stufenfolge (graduation sériaire) der Dinge in der Welt andererseits" ein immer vollkommenerer Reichthum entsteht, der so entstandene Reichthum ist natürlich Gemeingut. Er wird gesichert durch eine „Assurance mutuelle" gegen alle Unglücksfälle des Lebens, und durch die „Solidarité materielle" für die Ernährung und Erziehung der Kinder, so wie für Krankheit und Schwäche aller Mitglieder der Gemeinschaft. Dabei soll indeß mit der Ehe die Einzelwirthschaft als Consumtion fortbestehen, zugleich aber die absolute Gleichheit aufrecht gehalten werden. Dies ist offenbar ein Widerspruch; und dieser Widerspruch ist es, den die Fraternité lösen soll. Die Ungleichheit drängt sich dem Verfasser in dieser ganzen Schrift fortwährend als Thatsache auf, deren höhere Bedeutung hier nicht wie bei Fourier auf ein tieferes Gesetz zurückgeführt ist; sie wird aber stets aufgehoben durch die Bethätigung der Fraternité, die unaufhörlich gebietet: „De donner nos richesses à nos frères, de partager avec eux les produits de notre activité. — Aucune autorité respectable ne saurait être invoquée pour legitimer entre les hommes l'inégalité du bien être, du point de vue de la charité ou du devoir devant Dieu." So hat hier jene Idee der Brüderlichkeit, wenn auch in unklarer Gestalt, ihre höchste Aufgabe erhalten; die christliche Liebe, die Orthodoxie jeder Religion gebietet, daß die Thatsache des verschiedenen Erwerbes und Genusses durch die nie müde Arbeit der Hingebung wieder aufgehoben werde. Es ist das entschieden die tiefsinnigste Auffassung der Fraternité, die in der ganzen communistischen Bewegung vorkommt, und sie hätte es wohl verdient, etwas gründlicher durchdacht zu werden. Denn offenbar ist die Gütergemeinschaft überflüssig, wenn die Fraternité die Gleichheit unter

den thatsächlich Ungleichen in jedem einzelnen Falle entstehender Ungleichheit setzt, oder die Fraternité ist das Untergeordnete, wenn diese Gleichheit durch die Gemeinschaft als Prinzip durchgeführt wird. (Part II. 12.) Indeß ist Pecqueur eben so wenig ein wirklicher Denker, als alle übrigen Schriftsteller, die dieser Richtung angehören; es scheint nicht einmal, daß er sich von dem Einflusse Fouriers auf seine Vorstellungen bestimmte Rechenschaft abgelegt hat. Jedenfalls ragt er unter den Gleichartigen durch jenes tiefere Verständniß der Fraternité hervor; und dies ist um so wichtiger, als er Mitglied eines religiösen Vereins ist, auf dessen Veranlassung er seine Schrift geschrieben hat, und die mit ihm die scharfe, aber ganz im Sinne der Fourieristischen Schule gehaltene Kritik der gegenwärtigen „économie moderne“ theilt, welche den Hauptinhalt seiner eben citirten Théorie d'économie sociale et politique bildet, ohne recht zu begreifen, daß der Reichthum selber nicht Gleichheit und Glück selber, sondern nur die Grundlage, und nicht einmal die einzige derselben abgeben kann.

Dies sind die drei Hauptvertreter derjenigen Richtung des Communismus, die wir die theosophische genannt haben, weil sie theils die communistischen Ideen auf die Evangelien, theils auf die Idee des allgemein christlichen Gottes zurückführen. Neben ihnen giebt es noch einzelne Andere, die weniger bekannt und wo möglich noch weniger selbstständig sind. Zu ihnen gehören A. Dumesnil mit seiner „Kundgebung des Geistes der Wahrheit“, dem „Verfluchten Jahrhundert“ und den „Socialen Prüfungen Frankreichs seit Ludw. XIV.“; von ihm sind einzelne Proben in den von E. O. Weller herausgegebenen „Neuen Stimmen aus Frankreich“ mitgetheilt, die das tiefe Gefühl des Verfassers für die Leiden und Widersprüche der gegenwärtigen socialen Zustände, aber zugleich den Mangel aller klaren Auffassung der Verhältnisse zeigen. René Didier mit seinem Livre des Communistes von 1845 ist eben so unklar, aber nicht so sehr religiös; er ahmt mehr in der orakelnden Wortstellung als im tiefen Gefühle Lamennais nach. J. Terson, gleichfalls ein ehema-

liger Priester, ähnelt mehr dem Abbé Constant, doch überwiegen die allgemeinen Ideen von Gleichheit, europäischem Gleichgewicht, Vertheilung der Werkzeuge und Mittel für die Production die heftigen Angriffe auf die bestehende Gesellschaft. Von ihm werden mehrere Broschüren erwähnt, wie „National-Ligue gegen das Elend der Arbeiter“, — „Wahrheit und Lüge in Politik Religion und Moral“, und die im Herbst 1845 unterdrückte Monatsschrift: „Les droits du Peuple.“ Alle diese Arbeiten haben keine weiteren Spuren hinterlassen; ein großer Theil ihres Einflusses ist gleichsam aufgesogen durch die Schule, die nur halb der religiösen Richtung angehört, aber um desto wirksamer geworden ist, die Schule Cabets.

3) Cabets Communismus.

Betrachtet man alle bisherigen Richtungen des Communismus, so ist es klar, daß der materielle Communismus theils durch den Cynismus seiner reinen Verneinung, theils durch die vorwiegend politische Richtung, in der seine Häupter ihn abnutzten, der religiöse aber durch seine Unklarheit und sein bloßes Gefühlsleben nicht im Stande war, als der gemeinsame Ausdruck der Opposition der niederen Klassen gegen die besitzende aufzutreten. Sollte der Communismus, abgesehen von seinem inneren Werth oder Unwerth, diese seine wahre Bedeutung erlangen, so mußte ein Mann auftreten, der das politische, das religiöse und das communistische Element in sich unter Einer großen Formel systematisch vereinigte, und der zugleich ein Mann gerade des niederen Volkes und ein bekannter Name der republikanischen Periode war. Er mußte zugleich die Gewalt verdammen, um die Vernünftigen, und das Eigenthum, um die Hoffenden zu gewinnen; er mußte die fraternité als das höchste Prinzip anerkennen, und vor allen Dingen mußte er der Frage des Tages die Tagesform in einem Tagesblatt geben können. Ein solcher Mann mußte, gerade in der Zeit, von der wir reden, wo sich die zersprengten Elemente der proletarischen Bewegung zu sammeln suchten, sofort zum Mittelpunkte, und

für eine Zeit lang wenigstens der Hauptvertreter derselben werden. Dieser Mann war Cabet.

Cabet *) hatte sich schon im Jahre 1815 und 1816 in den Processen der Restauration als ausgezeichneter Advocat einen Namen erworben. Lebhaft verfocht er schon damals die Rechte des Volks; die öffentliche Stimme bezeichnete ihn als einen bedeutenden Mann in den Reihen der Opposition, und bald ward er im Deparment Côte d'Or von einem der intelligentesten Wahlbezirke Frankreichs zum Deputirten erwählt. Leidenschaftlicher Demokrat, nahm er thätigen Antheil an der Julirevolution, und stürzte sich ohne Bedenken in die ganze Reihe von geheimen Verbindungen, die ihr folgten. Er konnte und wollte damals nichts als die Republik: er erklärte sich selbst für einen Demokraten und entschiedenen Republikaner, und vertrat seine Ansicht mit solcher Schärfe in seiner Histoire de la Révolution française (2 Bde.) und seiner Révolution de 1830 (2 Bde.), daß die Regierung ihn vor die Assisen fordern mußte. Er ward indessen freigesprochen und begann jetzt sein Journal „Le Populaire" herauszugeben, das damals im Publikum einen wichtigen Anklang fand. Nach der Revolte von 1834 sah er sich indessen gezwungen, in die Verbannung nach England zu gehen; der Populaire, noch ungefähr ein halbes Jahr von Garnier-Pagès fortgeführt, hörte mit den letzten Nachklängen des reinen Republikanismus auf, und Cabet selbst schien vergessen.

In England aber, getrennt von den unmittelbaren Berührungen mit dem rein staatlichen Leben, auf sich und seine Gedanken angewiesen, begann er sich zu fragen, ob denn nun die Demokratie als solche wirklich das höchste Gut eines Volkes sei. Aufrichtig genug, eine einseitige, wenn auch alte und durch Arbeit und Leiden lieb gewordene Meinung zu bekämpfen, wo sie nicht genügen konnte, ging er auf den tieferen Inhalt des republikanischen Prinzips ein, und da ward es ihm denn klar, daß der wahre Republikaner nicht die Republik, sondern das Wohl des Vol-

*) Gute Nachrichten über Cabet's Verhältnisse bei K. Grün p. 325—383.

kes als absoluten Zweck setzen müsse. „Was ist die Demokratie, die Republik?“ fragte er sich (Comment je suis Communiste. Broschüre p. 3). „Ist sie besser für uns als die Monarchie? Wird sie uns Arbeit und Brod geben? Wird sie unsere fälligen Zahlbriefe am Ende der vierzehn Tage oder des Monats zahlen? Wird sie uns von unseren Sorgen und Leiden befreien? Wird sie uns zum Wohlstand und zur Ordnung, zu Frieden und Glück führen?“ Von diesen Fragen aus gelangte er zu der Forderung, erst sich die „Organisation einer großen Gesellschaft auf der Grundlage der Gleichheit zu erbauen;“ und das führte ihn rasch zu dem Gedanken, daß das wahre Glück des Volkes und die letzte Vollendung seines inneren Lebens nur auf dem Prinzip der Gemeinsamkeit der Güter, der Arbeit und der Erziehung beruhen könne. —

„So in meinen Ideen befestigt,“ sagt er von sich selber, „verfaßte ich die Reise nach Icarien, um das Beispiel einer großen Nation, die in Gütergemeinschaft lebt, der Welt vor Augen zu stellen. Ich erkannte zugleich, daß diese Gemeinschaft nicht nach Babeuf's Plan errichtet werden könnte durch Verschwörung und Gewalt, sondern nur durch Discussion und Propaganda, durch Ueberzeugung und die Macht der öffentlichen Meinung.“ Dazu sollte nun jene „Voyage en Icarie“ dienen. Sie erschien zuerst **1840** in **2** Bdn.; die neueste Ausg. ist von **1845 1** B. mit einem Titel, der alle möglichen Hauptworte, die Glück, Fortschritt und Brüderlichkeit betreffen, zum Motto hat. Diese Voyage en Icarie hat zwei Haupttheile. Der erste Theil soll, wie der Verf. selber sagt, „Eine große Nation im Zustande der Gütergemeinschaft beschreiben und darstellen; wir zeigen sie in ihrer Thätigkeit in allen verschiedensten Lagen; wir führen unsere Leser in ihre Städte, ihre Feldmark, ihre Dörfer, ihre Höfe, auf die Straßen, die Eisenbahnen, die Kanäle, die Flüsse,“ — kurz in alle möglichen Beziehungen und Verhältnisse des menschlichen Lebens und „erzählen den Ueberfluß und den Reichthum, die Eleganz und die Pracht, die Ordnung und die Einheit, die Eintrachtigkeit und die Brüderlichkeit, die Tugend und das Glück, welche das unfehlbare Ergebniß der

Gütergemeinschaft sind" (Préface). Die Form der Erzählung besteht darin, daß ein Engländer, der von diesem Lande gehört hat, dasselbe zu durchreisen versucht; zwar muß er zweihundert Guineen als Eintrittsgeld erlegen, aber dafür gefällt es ihm auch desto besser in diesem Lande. Man kann dasselbe vollkommen mit dem Ausdruck einer communistischen Utopie bezeichnen. Wir sehen das Wesen einer Utopie darin, daß dieselbe eine Gestalt des menschlichen Lebens bedeutet, in welchen die einzelnen Verhältnisse nicht als durch die Natur der Dinge und durch die Gesetze des menschlichen Daseins, sondern als bloß durch das unmittelbare Gefühl und Bedürfniß menschlichen Glückes bedingt erscheinen. In diesem Sinne scheidet sich der Socialismus auf das Bestimmteste von der Utopie; und in diesem Sinne gehört die Voyage en Icarie den Utopien an, die in allen Jahrhunderten gesellschaftlicher Bewegung zu entstehen pflegen. Sie hat natürlich kein Eigenthum, kein Geld, keine Sonderarbeit, keinen Unterschied des Standes und des Ranges; sie ist unendlich reich, reich nicht bloß an Stoffen, an Nahrungsmitteln, an Communicationen, an Büchern, an Kräften aller Art, sondern reich an Gesundheit, Einwohnern, Vergnügungen und allen trefflichen Eigenschaften aller Menschen; die Verfassung beruht auf dem allgemeinen Stimmrecht, und die Volksversammlung hat den großen Vorzug, alle Fragen, selbst die der Religion mit Stimmeneinheit abzumachen. Doch ist die Familie streng aufrecht erhalten, die Ehen sind heilig, nur daß alle Frauen — allerdings wenn sie nicht gerade häusliche Beschäftigungen haben, wie z. B. Ausbesserungen und Aehnliches, was aber glücklicher Weise in Icarien, das nur recht haltbare Kleider und Wäsche verfertigt, fast gar nicht vorkommt — in den gemeinschaftlichen Werkstätten arbeiten, und dabei jeden Tag ein Lob auf den trefflichen Icarus singen, der diese Gütergemeinschaft eingeführt hat. Die Strafen bestehen in dem Bedauern Aller, daß der Einzelne sich vergangen hat; es ist recht angenehm, daß gar keine Verbrechen vorkommen, und deshalb auch keine Gefängnisse ꝛc. nöthig sind. Auf jede Frage und Schwierigkeit, die hier entsteht, ist die rasche Antwort bei der Hand: le

Comité. Der Ausschuß, der jedes Mal mit einer fast despotischen Gewalt zur Erledigung derselben niedergesetzt wird — „a tout prévu, le peuple ou la loi a tout reglé.“ Wir überlassen es dem Leser, Geschmack zu finden an diesem Leben ohne Individualität, an dieser Einheit ohne Selbstständigkeit der Einzelnen, an dieser Existenz, in der Niemand einen Rockknopf, ein Beinkleid, ein Meubel haben kann, das nicht vom Ausschuß voraus gesehen und vom Gesetze geordnet wäre — denn diese Ordnung vermischt den Unterschied de cap en pied, eine Utopie, die eben eine Utopie sein will, ist erträglich, aber eine Utopie als Beispiel eines wirklichen Lebens ist oft sehr nahe dem Lächerlichen. — Der zweite Theil soll zeigen, wie eine solche Gemeinschaft hervorgehen kann aus dem heutigen Zustande einer Nation. In diesem Theile wird die erste Einrichtung der Gemeinschaft der Güter beschrieben, und dabei hauptsächlich zweierlei betrachtet. Erstlich wird gezeigt, in welchem mächtigen Fortschritt die Demokratie theils in Beziehung auf ihre prinzipielle Anerkennung, theils in Beziehung auf ihre materielle Vorbereitung ist, indem die Fortschritte der Industrie nothwendig zu einer Entwickelung der Demokratie und damit endlich auch der Gütergemeinschaft führen müssen. Die einzelnen Einwürfe, die hiergegen erhoben worden, werden untersucht und widerlegt, und das Régime transitoire als möglich und als nahe bevorstehend verkündet. Dann wird die Geschichte der Welt aus dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft und Einheit aller Menschen betrachtet, und hier zeigt sich dem Verfasser die Bewegung dieser ganzen Geschichte als eine beständige Arbeit, jene Gemeinschaft zu verwirklichen.

Er verfolgt zuerst bei den Juden, Aegyptern, Asiaten, Kretensern, Spartanern und den alten Römern die ersten Versuche der Menschheit, sich zur Gütergemeinschaft zu erheben. Das Christenthum wird von ihm aus demselben Gesichtspunkte betrachtet; die Lehre Christi will, daß Alles Allen in Liebe gemein sei, und die ersten Anfänge desselben zeigen in den Liebesmahlen, zu denen der Reiche seinen Ueberfluß den Armen gab, daß die Bekenner das Gebot des Lehrers wohl verstanden hatten. Christus

selber hat zuerst den großen Satz ausgesprochen, daß alle Menschen gleich sind; das Unglück der Welt beruht darauf, daß sie diesen Grundsatz vergessen hat. Als das Christenthum später in die egoistische Sphäre des täglichen Lebens überging, flüchtete sich die Idee der Gütergemeinschaft in die Kreise Derer, die sich dem höheren Dienst der Gottheit weihten. Es ist nicht etwa zufällig, daß die Klöster zugleich sich für die Wohnung des höchsten irdischen Lebens hielten, und Alle mit einer Stimme die vollkommene Entsagung des persönlichen Eigenthums fordern; denn das Erstere ist der absolute, selbstbedingte Grund des Letzteren, und jede höhere Entwickelung des Menschen muß die Gütergemeinschaft anerkennen. Das beweist dem Zweifelnden der fernere Gang der Geschichte. Die Klöster gingen unter, weil die Form des Christenthums eine andere ward. Das Christenthum selbst aber blieb, denn es muß ewig der Drang nach der göttlichen Erhebung bleiben. Da nun, wo diese letztere sich am Entschiedensten manifestirte, in den Herrnhutern und Quäkern, sehen wir aufs Neue die Idee der Gütergemeinschaft des unpersönlichen Eigenthums sich Bahn brechen. Auf der anderen Seite aber entwickelt sich das geistige Leben des Menschen in seiner Gedankenwelt; aus dem Christenthum entsteht zugleich die Philosophie. Und wohin gelangen die Philosophen, die über die Logik und das einseitige Recht sich zu einer Anschauung des gesellschaftlichen Lebens, des Lebens der Menschheit erheben? Thomas Morus schreibt seine Utopie, Campanella seine Civitas Solis, Fenelon seine Voyage dans les isles du plaisir, Alle setzen für das freundliche Bild, das sie uns hinzeichnen, das Eigenthum als ein nichtpersönliches, Gemeinschaft der Güter und brüderliche Liebe der Bewohner ihrer Utopieen. Aber dies sind nicht die wahren Philosophen; es sind nur menschenfreundliche Gestalten, wie sie oft vorüberziehen vor den Sinnen Derer, die das tägliche Elend mit Trauer betrachten. Gut, so wende man sich an die neueren Philosophen. Und jetzt geht er (Art. XII. und XIII.) die Meinungen und einzelnen Aussprüche aller Philosophen durch, um in ihnen die Anklänge an eine Idee der Republik, vorzüglich aber der Gütergemein-

schaft nachzuweisen. Diese beiden Capitel sind nicht ohne Interesse; bei Weitem eingreifender aber wäre diese ganze Darstellung allerdings geworden, wenn er sie statt Alles zu vereinzeln, mit der Geschichte der Gesellschaft selber in Verbindung gebracht hätte. Indessen bleibt auch so das Resultat, daß die Zukunft des menschlichen Geschlechts einzig und allein auf der Gütergemeinschaft beruhen kann.

An diese beiden Haupttheile schließt sich ein kurzer dritter Theil, der ein Résumé de la doctrine ou des principes de la Communauté enthält. Es war dem Verf. mit Recht vorgeworfen, daß er weder ein System noch ein festes Prinzip, noch auch einen Boden in der Wissenschaft und in den Thatsachen habe — also kurz eben Das, daß er mit einer Utopie die gegenwärtigen Widersprüche heilen und lösen wolle. Der Verf. fühlt, daß diese Vorwürfe wohlbegründet sind; er will dem Mangel abhelfen und giebt nun hier einen Versuch, eine förmliche systematische Begründung aufzustellen. Aber allerdings zerfährt dieselbe in lauter einzelne Behauptungen, ganz gleich denen, die er später im Credo communiste aussprach, und die wir daher hier nicht genauer zu untersuchen brauchen. Dieses Résumé schließt mit dem Hauptgedanken des ganzen Cabetismus; er sagt:

Wenn man uns fragt:

Was ist eure Wissenschaft? — die Brüderlichkeit, antworten wir.

Was ist euer Prinzip? — die Brüderlichkeit.

Was ist eure Lehre? — die Brüderlichkeit.

Was ist eure Theorie? — die Brüderlichkeit.

Was ist euer System? — die Brüderlichkeit.

Ja, wir behaupten, daß die Brüderlichkeit, la fraternité, Alles enthält, für die Weisen wie für die Proletarier, für das Institut (de France) wie für die Werkstatt; denn wendet die Brüderlichkeit in Allem an, zieht alle ihre Folgerungen und ihr werdet zu allen nöthigen Lösungen kommen."

Darauf folgen dann die beiden Behauptungen, daß die Gemeinschaft

das **Christenthum**, und daß sie die **allgemeine Gewähr**, l'assurance universelle, ist; und damit schließt dieses Werk.

So kommt Cabet auf die eigentliche Basis seiner ganzen Anschauung zurück. Auch ihm wird es klar, daß die wirthschaftlichen Einrichtungen nicht fähig sind, die absolute Gleichheit zu erhalten, die politischen nicht, sie herzustellen. Er möchte gerne die Gottheit unmittelbar zur Urheberin des Communismus machen, allein er fühlt, daß er hier ein Gebiet betritt, in welchem er seine Subjectivität über das allgemeine Gottesbewußtsein stellen und die Gottheit nach den Bedürfnissen des Communismus einrichten müßte. Dazu aber besitzt er zu viel Besonnenheit. Und so bleibt ihm denn nur das Eine, jenes Lamennais'sche Prinzip der fraternité als das große Geheimniß hinzustellen, das an die Stelle aller anderen Elemente des Communismus tretend, alle ersetzen könnte. So unklar dies auch gedacht sein mag, so ist es dennoch gerade dies Prinzip, das ihm und seiner Theorie die meisten Anhänger gewonnen hat; er hat sich durch die Annahme desselben als die Brücke zwischen dem materiellen und dem religiösen Communismus hingestellt, und gerade in dieser Vermittelung seine Hauptbedeutung gefunden.

Das ist der wesentliche Inhalt der Voyage en Icarie, die Cabet während seines Aufenthaltes in England verfaßte. Es ist der Einfluß der ganzen Avenistischen Anschauungsweise in derselben unverkennbar, aber man hat sich bisher wenig Mühe gegeben, darauf hinzuweisen; hauptsächlich wohl deshalb, weil aus dem Avenistischen Socialismus hier ein reiner Utopismus geworden ist. Auch ist jene Voyage en Icarie nicht so sehr durch sich selber, als durch ihr Verhältniß zum Communismus in Frankreich und seine Richtungen bedeutend geworden, und hier ist es, wo wir den weitern Gang zu verfolgen haben.

Cabet kehrte im Jahre 1839 nach Paris zurück, kurz vor dem Aufstande des 12. Mai. Er konnte und wollte an einer Bewegung nicht Theil nehmen, deren Prinzip mit dem seinigen eben so wenig übereinstimmte, wie die offne Gewalt mit dem Wege, auf dem er seine Theorie

zu verbreiten gedachte. Er ließ schon in demselben Jahre sein Manuscript drucken, publicirte es aber erst im folgenden, und jetzt beginnt seine Wirksamkeit in der communistischen Welt.

Die ausschweifenden Grundsätze der Égalitaires hatten im Proletariat, wie schon gesagt, vielfachen Widerspruch erregt. Ein großer Theil desselben fühlte das Bedürfniß, seine communistischen Ideen auf der einen Seite mit der Geschichte zu begründen, auf der anderen durch sie selber zu einem bestimmten, greifbaren Bilde zu gelangen, dem man entgegen arbeiten könne. Der Fourierismus stand ihnen zu fern, Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, Pierre Leroux waren ihnen theils zu allgemein, theils nicht entschieden genug dem eigentlichen Communismus zugewendet. Sie suchten daher nach einem Schriftsteller, der beide Forderungen zugleich befriedige; und gerade dieses bot ihnen die Voyage en Icarie. Daher kam es denn, daß sich rasch eine große Masse der Proletarier um dieses Werk und den noch nicht ganz vergessenen Namen Cabet's sammelte. Sein Buch, obgleich in zwei Bänden gedruckt, fand raschen Absatz*); die Arbeiter lasen es, besprachen die darin aufgestellten Ansichten, wandten sich auch persönlich an Cabet, und vielleicht ehe er selbst gehofft hatte, war eine förmliche Cabetistische Fraction im Communismus da, die man nach dem Buch, das ihnen ihr Entstehen gegeben, die icarischen Communisten nannte.

Gerade diese lebendige Aufnahme des Icarismus zwang nun aber Cabet alsbald, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Wirft man einen Blick auf die kurzen Grundzüge, die wir angeführt haben, so ist es klar, daß der eigenthümliche Mittelpunkt des Cabet'schen Communismus in jener Voyage en Icarie nicht so recht heraustritt. Alles, was er sagt, ist in ähnlicher Gestalt schon bei den St. Simonisten, bei Fourier, bei den Babouvisten; wollte er daher einen selbstständigen Platz behaupten, so mußte er zuerst den Inhalt seines Systems in feste Formeln fassen,

*) Die neueste (dritte?) Auflage ist von 1845. 1 Bd.

zweitens aber eine förmliche Polemik gegen die übrigen Fractionen der Communisten eröffnen. Cabet ist schon ein bejahrter Mann, und das herannahende Alter hat seine Haare gebleicht; aber er ist noch mit der vollkommenen Frische, mit dem ganzen Feuer der Jugend begabt, und es ist nicht zu leugnen, daß die Schätzung seiner selbst, die man ihm wohl vorgeworfen hat, neben der Innigkeit seiner Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Ansichten nur den zweiten Platz einnimmt*). Das gab ihm denn Muth und Lust, in ein so gewagtes Feld mit aller Kraft hineinzuschreiten. Er gründete aufs Neue seine Zeitschrift „Le Populaire" im April 1841 als monatliches Journal mit dem Motto:

Égalité — Fraternité | Liberté — Unité
Association communautaire
Éducation — Moralité | Travail — Ordre

Dasselbe hat bis jetzt fortbestanden und ist im Begriff zu einem wöchentlichen zu werden. Ferner faßte er in einer ganzen Reihe von kurzen, selten mehr als einen oder zwei Bogen starken Broschüren kurz den wesentlichen Inhalt seiner Theorie zusammen; wir werden im Anhange, ein klares Bild von seinen Ansichten zu geben, so weit er es selber besitzt, die wörtliche Uebersetzung seines „Communistischen Glaubensbekenntnisses" mittheilen. Aber seine eigentliche Wirksamkeit besteht nicht in Dem, was er den übrigen communistischen Tendenzen gegenüber behauptet, sondern vielmehr in der scharfen, oft geistreichen Kritik, mit der er die Thorheiten der Égalitaires, die Halbheiten der Réformistes und die Unehrlichkeiten einzelner Angriffe, denen er mit dem ganzen Communismus zugleich unterliegt, unermüdlich bekämpft. Zweierlei konnte ihm nicht entgehen;

*) Ich erlaube mir hier einige Worte aus einer der Unterredungen, die ich mit ihm hatte, herzusetzen, weil sie höchst bezeichnend sind für seine Persönlichkeit und für eine Frage, die wir sogleich berühren werden. „Aber wer soll," fragte ich, „nach Ihnen die Irrthümer verhindern, die so ernst und doch so leicht möglich sind in dieser Lehre?" — „Wenn das, was ich gesagt habe, nur wirklich wahr ist," antwortete er rasch, „so wird es weder auf mich noch auf einen Irrthum mehr oder weniger ankommen, um ihm den Sieg zu verschaffen."

zuerst daß es möglich sei, den Communismus jemals mit den Ansichten der liberalen Bourgeoisie zu vereinen; dann aber, daß der Haß und der Abscheu vor allem Communismus als solchem im größeren Publikum nicht so sehr von der abstracten Idee der Negation des persönlichen Eigenthums, die ja auch schon St. Simons Schule gepredigt und zum Theil ausgeführt hatte, sondern vielmehr von der brutalen und gänzlich thörichten Weise herrühre, in der die Babouvisten und gegenwärtig ihre Nachfolger, die Égalitaires, sie verwirklichen wollen. Das gab nun seiner Polemik eine ganz bestimmte Richtung, die er in einer Reihe von kleinen Broschüren zum Theil schon ganz selbstständig verfolgt hat. Auf der einen Seite greift er den National, das Atelier, und in ihnen eigentlich die liberale Bourgeoisie an. Wir können ihm hier nicht folgen, da der Streit oft rein publicistische Interessen betrifft. Bedeutend aber und von großem Einfluß auf die Ansichten der Arbeiter selbst ist die ganze Grundlage seiner Polemik selbst, die den Satz nach allen Richtungen hin geltend macht, daß hinter dem Republikanismus der Liberalen nur der Wunsch stecke, an die Stelle Derer zu treten, die sie zu verdrängen hoffen, und daß sie statt an das Volk zu denken, nur den alten Wahlspruch hätten: „ôte-toi de là, que je m'y mette!“ Wie konnte man ihm diese Wahrheit verzeihen? Zwischen ihm und der liberalen Bourgeoisie ist von da an keine Versöhnung möglich, und gegenwärtig noch wird ein heftiger Krieg zwischen beiden Parteien geführt, in dem der National endlich gezwungen ward, das ganze Proletariat und seine Ansprüche zu verneinen; eine beachtenswerthe Erscheinung, in der endlich die wahre Stellung jener Elemente sich in ihrem entschiedenen Lichte zeigt. — Auf der anderen Seite aber mußte er nun den icarischen Communismus auf das Bestimmteste von der einseitigen oder vagen Idee der Réformistes, so wie von dem Unsinn der Égalitaires trennen. In Beziehung auf die Ersteren hat er dies versucht in den „Lettres d'un Communiste à un Réformiste“ 1841 und 1842, von denen bis jetzt 11 erschienen sind; gegen die Letzteren erhebt er sich in mehreren schon gedruckten oder erst versprochenen kleinen Broschüren,

wie die **Réfutation des Doctrines de l'Humanitaire, Réfutation de M. Lamennais** und Andere.

Dadurch aber ward er genöthigt, die wesentlichsten Fragen seiner Lehre als besondere herauszuheben und ihre Beantwortung fest zu bestimmen, um sie als absolute Grenze zwischen sich und das mit ihm so oft Verwechselte setzen zu können; und so kommt er zu einer selbstständigen Theorie, deren Grundlagen sich in folgende Sätze zusammenfassen.

Die wesentliche Bedingung des wahren (icarischen) Communismus ist vor Allem die Aufhebung des persönlichen Eigenthums, die Anerkennung der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der gleichen Erziehung und der neuen Organisation der Arbeit. Unwesentlich dagegen sind ihm die Fragen nach der Gestalt der Familie, „da die Gütergemeinschaft eben so wohl mit als ohne die Familie existiren kann,“ und „es nicht die geringste Nothwendigkeit giebt, die Familie aufzuheben*),“ indem alle Vorwürfe gegen Ehe und Familie nicht durch dieses wahrhaft sociale Institut selbst, sondern nur durch die Folgen, mit denen die heutige Ungleichheit des Vermögens auch hier hinüber greift, verschuldet werden. Unwesentlich für den Communismus sind ihm ferner die Fragen nach der Religion, nach dem Spiritualismus und Materialismus, und die über den Werth der Hauptstädte und Städte. Alle diese Fragen gehören einer Zeit an, wo die Gütergemeinschaft schon wirklich eingeführt ist, und müssen daher gegenwärtig zur Seite liegen bleiben.

Wichtiger noch ist das Verhältniß, in das er den Communismus zum gegenwärtigen Staat stellt. Ich bin Demokrat, sagt er, und ich glaube, daß die Demokratie das einzige Mittel für das Glück des Volkes ist. Aber sie selber kann nur eine „Uebergangs-Staatsform“ (Régime transitoire) sein, von dem aus man zur „definitiven Gütergemeinschaft“ gelangen kann **). Welche Gestalt diese definitive Gütergemeinschaft

---

*) Propagande communiste. p. 3 et 4.
**) Comment je suis Communiste. p. 6.

aber haben wird, das hat er nirgends gesagt. Aber es liegt nahe, was dieser vage Gedanke enthält; und hier ist der Punkt, wo die Unwahrheit jener Ansicht uns so klar entgegen tritt, daß wir sie nicht aufs Neue zu verfolgen brauchen. Es kann aus ihr kein anderes Resultat hervorgehen, als der Nichtstaat, jene Anarchie, von der Proudhon schon redet, die Herrscherlosigkeit, die der reine, bestimmungs- und einheitslose Naturzustand ist. Der tiefe Widerspruch aber, den dieser Gedanke in sich selber, und sogar mit seinem eignen Prinzip der Unité enthält, kommt ihm so wenig zum Bewußtsein, daß er z. B. in dem communistischen Glaubensbekenntniß fast gleichgültig gegen den Staat wird (vergl. Anhang II). — Doch gerade auf diesem Punkte, wo die communistische Idee auch bei Cabet ihre unendliche, sich selbst aufhebende Negation zuletzt doch offenbart, so gerne er sie als eine in sich abgeschlossene und ruhende anerkannt wissen möchte, stellt er eine Forderung auf, die ihn und seine Sekte wenigstens theoretisch von allem bisherigen Communismus trennt. Er will die Gemeinschaft der Güter nicht durch Gewalt eingeführt wissen; er verdammt ausdrücklich und immer aufs Neue jede Lehre, die daran denkt, mit Empörung oder Mord sich zu beflecken. „Nein, ich bin überzeugt, innerlichst überzeugt," ruft er aus, „daß die Gütergemeinschaft, wie einst das Christenthum, allein durch die Gewalt der öffentlichen Meinung, durch die Ueberredung, durch die Ueberzeugung errichtet werden kann. — Was möglich, vernünftig, nützlich ist, das ist: die Lehre zu predigen und zu verbreiten, sie zu besprechen, zu überreden, zu überzeugen. — Die Gütergemeinschaft aber, kann sie unmittelbar, plötzlich eingeführt werden? Nein; die Regierung, die Volksvertreter, das Volk selbst würden es vergeblich wollen. — Man muß also predigen, damit das Prinzip angenommen werde, damit man das Régime transitoire annehme, um zur Communauté définitive zu gelangen*)."

---

*) Comment je suis Communiste etc.

Durch diese offenen, rückhaltslosen Erklärungen für den Communismus, durch die beständige Zurückführung desselben auf Theorie und Logik, durch die entschiedene Abweisung aller Gewaltmaßregeln, die Cabet sich zum unverbrüchlichen Prinzip gemacht, hat er allein unter allen Lehrern des Communismus bewirkt, daß derselbe sich als eine anerkannte und gebildete Theorie, als eine offene politische Richtung hinstellen konnte. Durch Cabet ist der Communismus auf diesem Wege aus den geheimen Verbindungen wie aus dem dunklen religiösen Theoremen ins öffentliche Leben hineingetreten, und hat sich an die Seite der socialistischen Schulen hingestellt als eine selbstständige Macht. Erst mit Cabet beginnt daher die öffentliche Laufbahn des Communismus; erst durch ihn konnte derselbe zum Ausdruck der gesellschaftlichen Opposition der niederen Klassen werden, und in seiner raschen Verbreitung bald sogar der Demokratie gefährlich, die noch immer die Massen nicht aufgeben konnte, ward der Cabetismus das Moment, durch welches nach mehrjähriger Trennung die republikanische Partei in der Gestalt der Reformisten gezwungen ward, sich dem Proletariate wieder zuzuwenden. Wir werden diese neue Richtung später darlegen; aber hier hat der Cabetismus vielleicht gerade seinen bedeutendsten Einfluß gehabt.

Das ist der Inhalt der Lehre des icarischen Communismus; was die innere Organisation und die Ausbreitung desselben betrifft, so ist darüber sehr wenig zu erfahren. Die communistische Propaganda findet in den sogenannten „Cours Icariens“ statt; dieses sind abendliche Zusammenkünfte von etwa zwanzig Arbeitern, in denen Einer den Vortrag hat, und entweder ein Stück aus den Schriften Cabet's vorliest, oder Fragen zur Besprechung vorlegt. In diesen Cours geht es sehr ruhig her; wie viel könnte geschehen, wenn auf diese communistischen Bildungsinstitute, die nun einmal weder gesetzlich noch polizeilich verhindert werden können, aufrichtig und vernünftig eingewirkt würde. Aber die Regierung wie die Bourgeoisie glaubt noch immer, nach so vielen und sprechenden Beweisen des Gegentheils, mit der bloßen Verneinung oder Verspottung derselben

auszureichen. Es war dieses ein großer Irrthum; nur zu bald ward es zu spät, ihn zu verbessern! —

— Es bleibt uns jetzt noch eine letzte Seite dieser religiösen Richtung des Communismus, die, wenn sie auch keine Schule und keine Propaganda, doch um so höhere Achtung in der gebildeten Welt gewonnen hat, je ferner sie sich den rein communistischen Bestrebungen hielt. Diese ward von einem Manne vertreten, dessen Hinneigung zum Proletariat sich erst mit der Februarrevolution praktisch bethätigen sollte, dessen frühere Lebensgeschichte aber ausschließlich dieser Epoche angehört, und den wir daher selbstständig hier aufführen müssen.

4) Die Religionsphilosophie Pierre Leroux.

Zwar war der St. Simonismus rasch vorübergegangen und scheinbar spurlos verschwunden; aber dennoch hatte er in vielen Herzen einen Kern des Nachdenkens hinterlassen, dessen Dasein nicht so leicht wie das der Schule selbst verwischt werden konnte. Denn er hatte nicht allein die schlummernde Frage seiner Zeit geweckt, sondern Viele, denen schon lange Dasselbe zum Bewußtsein gekommen war, was er lehrte, eilten ihm zu, um zu hören, ob er im Stande sei, ihre Zweifel für immer zu lösen. Als die Schule sich nun entzweite und unterging, wandten sie sich fort, und setzten, jetzt wie früher einsam dastehend, den Weg durch das Labyrinth ihrer dunklen Aufgaben fort, nach einem endlichen höchsten Ziele suchend.

Es wäre nicht schwer, eine nicht unbeträchtliche Reihe von Namen aufzuführen, denen mit dem St. Simonismus doch nicht die eigentliche Tendenz desselben verloren war. Wir erinnern nur an Michel Chevalier, der zu einer Art von Nationalökonomen geworden ist; an Jules Lechevalier und Abel Transon, die im Fourierismus die Vollendung zu finden glaubten, nach der der St. Simonismus umsonst gestrebt hatte; an Buchez, der, wie sein unglücklicher Freund Bazard, aus dem Carbonarismus heraustretend, zuerst zum St. Simonismus sich wandte, später, obwohl Mediciner, die Zeitschrift l'Européen herausgab, und in neuester

Zeit sein bedeutendstes Werk: „Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du Catholicisme et du progrès", Paris 1838, 2 Bde., schrieb. Vor Allen aber bemerkenswerth ist Pierre Leroux, ein Mann, dessen Ruf eben so groß als seine tiefe Innerlichkeit und sein lebendiges Bedürfniß nach einem letzten Ausgangspunkte anerkannt ist. Schon früher mit ähnlichen Fragen beschäftigt, trat er mit jugendlichem Muthe zur Lehre der St. Simonisten über, als diese, an ihrer Spitze den kühnen Bazard, sich zuerst Bahn brachen im öffentlichen Bewußtsein und folgte ihnen, bis Enfantin es jedem Besonnenen unmöglich machte, länger zu der sich verirrenden Schule zu bekennen. Wir haben gesehen, wie er öffentlich seinen Austritt erklärte; und Niemand verhehlte sich damals, daß derselbe ein wirklicher Verlust für die Doctrin, so wie für ihren Ruf sei. Pierre Leroux zog sich darauf zurück aus dem öffentlichen Leben. Er erkannte, daß er bisher noch ohne selbstständigen Besitz in der Wissenschaft stets von fremden Doctrinen erfaßt und hin- und hergeworfen sei, ohne daß er einen letzten Haltpunkt zu finden gewußt. Dieses Bewußtsein trieb ihn aus dem vagen Eindruck, den der St. Simonismus hinterlassen, heraus, und zwang ihn nach einem letzten Prinzip für seine Weltanschauung zu suchen.

Dürften wir unsere nähere Aufgabe so weit verlassen, um, wenn auch nur mit gemessenem Schritt, die gegenwärtige Gestalt der französischen Philosophie zu durcheilen, und den Charakter ihrer neuesten Geschichte zu bezeichnen, so würden wir an Pierre Leroux einen hochwichtigen Mann finden, in dem sich die zweifache Richtung des gegenwärtigen geistigen Lebens Frankreichs wie in keinem andern widerspiegelt. Aber wir sind gezwungen, uns auf Das zu beschränken, was durchaus zur bestimmten Bezeichnung seines Verhältnisses zu unserer näheren Frage nothwendig ist; doch auch Das wird hinreichen, uns über seine Stellung in der philosophischen wie in der socialen Bewegung ein richtiges Bild zu geben.

Soll eine dialektisch erworbene Weltanschauung wahrhaft unser eigen

sein, so muß der Zweifel über Sein und Scheinen, über Meinen und Wissen, über die absolute Identität des Aeußeren und Inneren, über das Verhältniß des Gottes- und des Selbstbewußtseins einmal wenigstens mitten durch das alltägliche Leben unsres Geistes seinen Weg hindurchgebrochen haben. Es muß ein Augenblick dagewesen sein, wo er aus dieser Welt selbst, die der Gedanke erfassen will, hinausgeschleudert, und sich so nahe an die Seite des Verzweifelns selbst gestellt hat, daß das eigne Bewußtsein kaum noch die Grenze zu erkennen vermochte. Diese Lehrjahre der wahren Philosophie erläßt sie Keinem; nicht für einen geringeren Preis enthüllt sie ihre Kraft und Schönheit. Eben dadurch ist das deutsche Volk das Volk des Wissens, daß es mit seinem Kant, seinem Fichte, seinem Schelling und seinem Hegel schrittweis dem sich von der Welt ablösenden Gedanken bis zur Grenze des Nichts gefolgt ist. — Aber ganz anders ist es in Frankreich. Hier hat die Abstraction nie die Gewalt gehabt, die sinnliche Gewißheit in ihrem unmittelbaren Festhalten am Aeußern wirklich zu erschüttern; es giebt gar jenen Zweifel nicht, der dem Auge und dem Ohr sein Recht zu leugnen vermag; ja es darf kühn behauptet werden, nicht bloß das ganze Volk ist es, das die Tiefe der dialektischen Logik nicht begreift, sondern selbst die Fachphilosophen, selbst Cousin, haben nie wahrhaft verstanden, was eigentlich Kant und Fichte wollten. Dennoch macht jetzt die deutsche Philosophie ihr Recht geltend; was ihre Tiefe nicht vermochte, das erzwingt ihre Größe und der Glanz, den sie verbreitet. Jetzt gilt es mithin, ihr nachzueilen. Aber die erste Aufgabe der wahren Abstraction ist nicht vollzogen; so bleibt in der Betrachtung der Philosophie ein Moment, das unphilosophisch ist, und dennoch jene bestimmt; und der nothwendige Erfolg ist kein anderer als das, was wir Eklekticismus nennen.

Aber der Eklekticismus ist an sich unwahr, weil seine Basis eine für das Wissen selbst zufällige ist. Er kann daher nicht das philosophische Bewußtsein eines Volkes bilden. Ist in einem solchen die Arbeit des Geistes wach, so fühlt es dies, und der Gegensatz erhebt sich. Unter

allen Gestalten der neueren Philosophen ist keiner, der so entschieden diesen Mangel in der logischen Wissenschaft Frankreichs erkennt, und so bestimmt ihn ausgesprochen hat wie Pierre Leroux. Das beste Werk, das er geschrieben, enthält eben jene bewußte Opposition gegen eine Richtung, die ihren wahren Anfangspunkt selber nicht besitzt; und dadurch hat er mit seinem Buche: „Réfutation de l'Éclecticisme", 1839, Tom. I., eine selbstständige Stelle in der Geschichte der französischen Philosophie.

Hatte Pierre Leroux somit die negative Seite seiner philosophischen Bildung vollzogen, so kam es nun darauf an, die bejahende zu setzen. Hier dürfen wir an Das erinnern, was wir oben zur allgemeinen Charakteristik der volksthümlichen französischen Philosophie sagten. Geht die deutsche Wissenschaft davon aus, den Geist von der Materie, den Gedanken vom Eindruck zu befreien, um sie über dieselben zu erheben, so setzt die französische von vorne herein als Basis den ganzen Menschen, die Einheit von Geist und Leib, oder wie Pierre Leroux es bezeichnet, „l'esprit-corps." Dadurch ergiebt sich die wesentlich verschiedene Richtung, die beide Völker in der ihnen eignen Gestalt ihres philosophischen Bewußtseins einschlagen. Die deutsche Wissenschaft wird zum Wissen der Entwickelung und der Bestimmung des reinen, aus sich selbst entkeimenden Geistes, der Logik; die französische, die Bestimmung des Menschen als Geist und Leib festhaltend, langt bei der Idee der Gesellschaft an, in der die Persönlichkeiten ihre Vollendung finden sollen. Diese Idee formt alle ihre Anschauungen, alle ihre Forderungen; die wirklichen geistigen Schöpfungen des Erkennens finden sich nur auf diesem Gebiet; und deshalb darf man mit Bestimmtheit behaupten, daß der Uebergang zum logischen Wissen ebenfalls nur von diesem Gebiet aus gemacht werden wird.

Einer der bedeutendsten Beweise für diese Auffassung der Eigenthümlichkeit der französischen Philosophie ist eben Pierre Leroux. Er erklärt als Basis seines ganzen Ideenganges, den Grundsatz für absolut falsch, Geist und Körper zu trennen, wenn man vom Menschen redet; er wendet

sich mit Bestimmtheit gegen „die Leere und die Sinnlosigkeit der neuen Psychologen, die, abstrahirend von dem einheitlichen Wesen des esprit-corps, und durch eine unbegreifliche petitio principii diesem so abstrahirten Ich alle Eigenschaften beilegend, die nur dem einheitlichen esprit-corps zukommen, von da aus ganz nach Gefallen fortschließen, ohne je zu bemerken, daß sie als Grundlage den allereingebildetsten und falschesten Ausgangspunkt angenommen haben*)." Deutlicher, und für sein Verhältniß zur logischen Philosophie bezeichnender kann man sich nicht aussprechen.

Soll nun einmal dieser esprit-corps die Basis der Philosophie sein, so erwartet man wenigstens, daß nun auch auf sein inneres Wesen eingegangen werde. Allein das ist keineswegs der Fall. Mit zwei Schritten ist er mitten in der Idee der Gesellschaft, die sich ihm hinter dem Wort „l'Humanité" verbirgt. „Der Mensch ist ein Ich, dessen nothwendiges Nicht-ich das Gleiche des Menschen ist, oder im Allgemeinen, die Menschheit (l'Humanité). Dieses Ich, welches der Mensch ist, würde nicht existiren, wenn das dem Ich entsprechende Nicht-ich, das heißt das Gleiche oder die Menschheit, aufhörte, in Verhältniß und Gemeinschaft mit diesem Ich zu sein**)." Das ist die ganze Logik, die aus dem Ich eine Gesellschaft macht. Man wird in ihr leicht den Reflex des Studiums deutscher Philosophen, den sich Pierre Leroux selber nicht gestehen will, erkennen; aber zugleich ist es unleugbar, wie hier die Idee der Gesellschaft den Gedanken schon gezwungen hat, nach dem letzten Punkte, wenn auch nicht zu gelangen, so doch zu ringen; mag denn die französische Philosophie von einer anderen Grundlage ausgehen, sie wird doch endlich, wenn auch spät, bei demselben Ziele mit uns anlangen. —

*) De l'Humanité. Introduction p. 113. Vergl. überhaupt das schon angeführte Buch Réfutation de l'Eclecticisme. Wie viel oder wie wenig vielmehr Pierre Leroux von der eigentlichen deutschen Philosophie begreift, zeigt sein Aufsatz im Maiheft der Revue indépendante 1842, über die Schelling'schen Vorlesungen in Berlin.

**) De l'Humanité. Livr. V. p. 269, T. I.

Und jetzt steht Pierre Leroux vor der Frage, nach welchem Grundgesetz denn jenes Verhältniß der Menschen geregelt werden soll. „In dem menschlichen Bewußtsein findet sich gegenwärtig," sagt er, „ein neues Prinzip, das Dogma der Gleichheit *)." Dieser kurze, aber wesentliche Satz ist das Resultat, mit dem er sein Hauptwerk De l'Humanité an eine frühere Schrift anschließt, den „Essai sur l'Égalité" (1837). Beide Werke bilden ein Ganzes, aus dem der St. Simonistische Geist allerdings auf allen Seiten hervorleuchtet, ohne doch der Anschauung des Verfassers ihre Eigenthümlichkeit zu nehmen. In dem Essai sur l'Égalité geht er die Geschichte durch, ähnlich wie St. Simon in seinem Catéchisme des industriels und Bazard in der Exposition. Zu der Idee der Gleichheit ist die Menschheit durch drei Perioden hindurch gelangt; er nennt sie: le régime des castes de Famille, le régime des castes de Patrie, und le régime des castes de Propriété. Gegenwärtig steht die Menschheit an der Grenze der letzten Periode; wie einst die Ungleichheit synonym war mit dem Namen des Menschen, so ist es gegenwärtig die Gleichheit, „Mensch bedeutet heute gleich." So tritt Pierre Leroux mitten in die Bewegung hinein, mit der das Egalitätsprinzip Frankreich durchzieht; er ist es eigentlich, der dem St. Simonismus, den er noch gegenwärtig hoch verehrt, diesen seinen innern Kern abgewonnen, und ihn geradezu ausgesprochen hat; was Bazard und zum Theil Enfantin dunkel ahnten, ist bei Pierre Leroux zum klaren Bewußtsein gekommen; die Gleichheit ist die Basis, auf die alle sociale Wissenschaft in Frankreich zurückgeht. In diesem Sinne muß man die Schrift De l'Égalité auffassen; sie will als Ausgangspunkt aller Geschichte den Besitz der Idee der Gleichheit als den wahren Charakter der Gegenwart anerkannt wissen, und wie sehr sie darin für Frankreich Recht hat, zeigt die Entwickelung der Ideen, die wir im ersten Theile verfolgten. — Aber mit diesem Resultat steht Pierre Leroux eben nur in der Gegenwart, in dieser täglich sich ändernden, fortschreiten-

---

*) A. a. O. Préface.

den, umwälzenden Gestalt der Verhältnisse; es ist ein gewonnenes aber kein dauerndes Resultat. Die Philosophie will mehr; sie will in ihren Ergebnissen über der Veränderung stehen. Das fühlte er, so wie jenes Werk beendet war, und dieser Satz erzeugte die Idee seines Buches De l'Humanité *).

Wir müssen es auch hier der Geschichte der neuesten Philosophie und des Gottesbewußtseins in Frankreich überlassen, den bestimmteren Inhalt dieses Werkes darzulegen. Aber Pierre Leroux ist in seiner Philosophie ein neuer Beweis für die schon ausgesprochene Behauptung, daß die ganze sociale Bewegung auf das Innigste mit der Religion zusammenhängt, nach ihr sucht und sich selber nur als Consequenz der Idee der Gottheit erkannt wissen möchte. Nur hat diese Richtung derselben in ihm eine eigenthümliche Gestalt angenommen. Dieselben beiden Forderungen, die den Saint-Simonismus gestalteten, haben dieser Arbeit Form und Ziel gegeben; die Idee einer verwirklichten Gleichheit in der Gesellschaft und das Bedürfniß einer nicht bloß geglaubten, sondern anerkannten Religion. Beides soll die Basis der Zukunft der Menschheit sein. „In der Schrift De l'Égalité habe ich" (sagt er De l'Humanité, préface) „von der Vergangenheit und der Gegenwart gesprochen; ich habe nicht von der Zukunft geredet. Vor ihr habe ich plötzlich angehalten; — ich habe nicht gewagt weiter zu gehen. — Warum wagte ich es nicht?" Und jetzt tritt ihm der eigentliche Punkt entgegen. „Eine Kraft, ein Hebel, ein fester Punkt: bedarf es nicht alles dessen in der gewöhnlichen Mechanik?" fügte er hinzu. „Uns aber fehlen weder die Kraft, noch der Hebel; die Kraft ist das Bedürfniß zu leben, der Hebel ist die Industrie, die Kunst, die Wissenschaft; — was uns fehlt, ist das „axiome ontologique," wovon ich rede. Es ist ein Axiom über das Le-

*) De l'Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme. Par Pierre Leroux. Paris 1840. Vol. III.

ben, über das Sein, das uns fehlt; es ist ein religiöses Axiom." Was ist ihm aber dieses „religiöse Axiom, dieser feste Punkt?" Hat ihn nicht schon der Saint-Simonismus ausgesprochen in seinem Prinzip der Liebe? Hat ihn nicht der Verfasser selbst schon gesetzt in seinem Prinzip der Égalité, das er ja doch als das absolute auch in diesem Werke anerkennt? Was will er denn noch mehr von sich selber? Liegt nicht jene Zukunft, deren Gesetz er sucht, eben in diesen beiden Prinzipien schon gegeben?

Hätten dialektische Studien es Pierre Leroux möglich gemacht, auf jeden Schritt, den seine Anschauung thut, einen gründlich abwägenden Blick zu werfen, und sich nicht mit Bildern zu helfen, wo Gedanken gefordert werden, so würde er erkannt haben, daß die Liebe des Saint-Simonismus ihm nicht genügte, weil sie ein bloß gefühltes Verhältniß der Menschen bezeichnet; die Egalität nicht, weil sie ein rein negatives enthält. Jener „feste Punkt" ist ihm, obgleich er es selber nicht weiß, nichts Anderes, als der über Gefühl und bloße Negation erhobene Begriff. Um die Zukunft der Menschheit zu erkennen, muß er Dasjenige von ihr wissen, was in ihr über alle äußeren Gestaltungen derselben erhaben ist; und das ist nur der Begriff der Menschheit. Dieses absolute Bedürfen eines Begriffs zwingt ihn daher unwillkürlich und unbewußt in das logische Gestalten desselben hinein — er setzt das Ich (s. oben), — das Nicht-ich, und die Einheit Beider; oder den Begriff des Einzelnen, des gleichen Anderen oder der Vielheit, und ihrer Einheit. „Der Mensch trägt in sich die Menschheit; wer Mensch sagt, sagt Menschheit" (a. a. O. p. 268). Aber eben weil er nun nicht weiß, was er vollzogen hat, überwältigt ihn die Kraft seines letzten Resultats, die Idee der Einheit der Vielen, der Humanité. Sie ergreift ihn mit ihrem Glanz, und läßt ihn ihre eigene nothwendige Bedingung, die Idee des Einzelnen wie die der Vielheit, vergessen, und rechtlos jener Einheit unterwerfen. Diese Letztere ist es allein, mit der er an das Durchdenken der von ihm gesetzten Grundverhältnisse des Menschen geht. Die Unité ist der ein-

zige Gedanke, den er festzuhalten vermag; die Stufen, auf denen er zu ihr gelangt ist, verschwinden unmittelbar hinter seinen Schritten, und so kommt er zu dem Prinzip für die Zukunft der menschlichen Entwickelung, daß die höchste Bestimmung der Menschheit die sein müsse, alles individuelle Leben in Staat, Familie und Eigenthum vollkommen in jene Einheit des Begriffs praktisch aufgehen zu lassen. Die Idee der Menschheit kennt keinen besonderen Staat, keine einzelne Familie, kein persönliches Eigenthum. Das, was Staat, Familie und Eigenthum ihrem tiefsten Wesen nach bestimmen und gestalten muß, ihr eigentliches Recht und ihre endliche Wahrheit, ist die vollkommene Unpersönlichkeit in allen diesen Grundlagen der Gesellschaft, die factische Verwirklichung Eines Staats, Einer Familie, Eines Eigenthums. Dieser Gedanke aber muß seine höchste Bestätigung in der Idee der höchsten Einheit finden, der Idee Gottes; und die in bestimmte Form erfaßte Idee dieser Gottheit ist die Religion. Der Mosaismus, so wie das Christenthum haben diese absolute Einheit nicht ganz erfaßt; durch sie hindurch geht daher die Bewegung der Geschichte einer neuen, der Idee der Menschheit wahrhaft genügenden Religion entgegen. —

Und jetzt wird man, sich dem eigentlichen socialen Theile dieser Anschauung zuwendend, mit der Frage auftreten, ob diese Unpersönlichkeit in Staat, Familie und Eigenthum denn ein wahrhaft denkbarer Gedanke sei, und wie eine Verwirklichung desselben zu vollziehen, ja auch nur zu beginnen sein müsse! Aber hier ist die Grenze für die Philosophie Pierre Leroux's. Hier steht er, und überläßt das Resultat sich selber; denn in gränzlose Idee von Religion, Offenbarung, Gottheit und Zukunft sich hineinstürzend, verschwindet eine Bestimmung nach der anderen unserem Blick. Bilder häufen sich, mit scharfen Kritiken vermischt; Hoffnungen, Wünsche, Gott, Menschheit, Glaube, Unsterblichkeit ziehen vorüber; es ist umsonst, zu fragen was er will, umsonst, nach dem bestimmten Inhalt seiner Religion zu suchen. Das ganze Werk enthält nur diese Bewegung des Forschens selbst, die immer wieder hinter sich den

zurückgelegten Weg verliert, und daher nie weiß, wo sie steht. Es ist nicht mehr die Negation des Prinzips der Egalität, aber auch nicht die selbstgewisse Bejahung des bewußten Begriffs; es ist ein Beweis, daß der Gedanke arbeitet, und daß ihn die Ahnung nicht ruhen läßt, es liege hinter dem Individualismus der Gleichheit eine Welt, die nur ihres Entdeckers wartet; aber sie selber ist nicht gefunden, denn aus jener formlosen Unité kann er sich vor der eigenen Unmöglichkeit seiner Anschauungen nur in das, die Bestimmungslosigkeit am Ersten und am Letzten ertragende Gottesbewußtsein hinüber retten. — Wir würden in Deutschland ein solches Werk als eine wenig bedeutende und gewöhnliche Erscheinung zur Seite legen; man wird es aber verstehen, wie es dennoch in Frankreich wichtig für die Geschichte und einflußreich auf seine Gegenwart ist. —

Das ist der Standpunkt Pierre Leroux's. Trotz seiner Mängel ist er es, der aus der socialen Bewegung heraus den ersten Schritt dem Begriffe entgegen gethan hat; ein Schritt, der ihm einen bedeutenden Platz in dieser Arbeit seiner Zeit sichert, und ihn als eigenthümlich neben die Genossen hinstellt. Die Tiefe seiner Anschauung und die Wärme seiner Ueberzeugung gewannen ihm schon damals treue und bedeutende Genossen in der Theilnahme an dem Loose der niederen Klasse; unter ihnen am meisten die durch Geist, Herz und Schicksal gleich berühmte, so mannichfach verurtheilte George Sand, die unter den Frauen ihrer Zeit der J. J. Rousseau ist. Pierre Leroux und die Dudevant sind keine Communisten, wenn man darunter das Bekenntniß der Lehre von der Gütergemeinschaft versteht; begreift man aber das tiefere Wesen des Communismus als den allgemeinen Ausdruck der Lage, der Hoffnungen und der Opposition der niederen bloß arbeitenden Klasse, so sind beide ihre Hauptvertreter in den höchsten Regionen der Philosophie und der Poesie, und der Ernst dieser Aufgabe ist nicht der letzte Grund, der beiden in allen ihren Schöpfungen jene Lebensfrische und Kraft giebt, die ihnen ihren hohen Rang für immer sichern wird.

Dies nun sind die Hauptgestaltungen der Erscheinung, die unsere Zeit mit dem gemeinsamen Namen des Communismus bezeichnet. Sie sind es, in denen das Leben der niederen Klasse sich für sich bewegt hat, seit die Aufstände von 1834 die Republikaner und die liberale Bourgeoisie von den Massen und ihrer Bewegung getrennt haben. Es ist keine Aufgabe für Wissenschaft oder Geschichte, jene Ideen zu kritisiren; sie sind in der That weder durch ihre Wahrheiten noch durch ihre Unwahrheiten wichtig. Sondern sie sind in ihrer Gemeinschaft die Gestalt, in welcher die unterworfene Klasse der industriellen Gesellschaft zum Ausdruck ihrer Opposition gegen die herrschende kam; sie sind der Ausdruck des Kampfes der bloßen Arbeitskraft gegen das Kapital, und als solche sind sie es, durch welche das Proletariat zuerst zum Bewußtsein über seine gesellschaftliche Lage, ihre Bedingungen und ihre Zukunft gekommen ist. Dadurch und nicht durch seine einzelnen Erscheinungen ist der Communismus eine hochwichtige historische Thatsache; er ist für das Proletariat gewesen, was der Socialismus für die Intelligenz war, und eben daraus schöpfte er seine wahre Lebenskraft. Aber gerade diese seine wachsende Bedeutung zwang nunmehr auch die Demokratie, sich ihm wieder zu nähern; und so geht aus dem Communismus die letzte Bewegung hervor, welche uns bis unmittelbar an die Schwelle der Februarrevolution führt, der Bewegung der Reformisten.

Dritte Epoche.

Die Reformbewegung.

Seit 1841.

I. Allgemeiner Character derselben.

Während der Communismus tiefer und tiefer in die immer selbstständiger dastehende Klasse des reinen Arbeiterstandes drang und aus demselben ein Proletariat im eigentlichen Sinne des Wortes bildete, fing auf einem verwandten Gebiete eine ähnliche Bewegung an sich Bahn zu brechen.

Der Aufstand vom Mai 1839 und seine unmittelbaren Folgen, so wie die wiederholten Attentate hatten allerdings die liberale Bourgeoisie der untersten Klasse der Gesellschaft entfremdet. Allein die Männer des äußersten Fortschrittes, eben dadurch in den höheren Klassen isolirt, sahen sich bald gezwungen, sich aufs Neue nach einer Grundlage ihrer Bedeutung in dem Anschlusse an die niederen umzusehen. Zugleich machte die fortwährende Gährung der letzteren doch auch die Leichtzufriedenen allmälig bedenklich. Es war nur zu klar, daß die Lage des Proletariats der eigentliche Kern aller öffentlichen Unruhen sei. Die Leichtigkeit, mit

der sich die Masse den verzweifeltsten, unsinnigsten Versuchen und Theorien hingab, die immer neu entstehenden Verbindungen und Winkelblätter und der Anklang, den sie fanden, konnten nur auf der äußersten Hoffnungslosigkeit oder dem äußersten Hasse beruhen. Eben diese Aufstände, Verbindungen und Attentate aber waren es, welche einerseits den Verkehr im Großen wie im Kleinen plötzlich störten und ungeheures Unglück herbeiriefen, andererseits mit noch bedenklicherer Richtung jenen geheimen Haß zwischen dem Stande der Arbeit und dem des Kapitals säte, der wie eine ferne verderbliche Macht alle Zustände zugleich bedrohte. Allerdings herrschte der Bürgerstand für den Augenblick, allein es war eine zweite Revolution sehr wohl möglich; wer würde alsdann siegen, wenn jene Masse, die bis dahin stets auf der Seite des Bürgerthums gestanden, jetzt sich gegen ihn wendete? Es war keine Frage mehr; das Proletariat hatte sich als gesellschaftliches Element selbstständig constituirt; seine Auffassungen des materiellen Verhältnisses gewannen von Tage zu Tage einen ernsteren Charakter; man konnte allerdings mit allerlei Preßprocessen, mit Verfolgungen der Verbindungen und Gesetzen aller Art die äußeren Symptome unterdrücken, allein so thörigt waren doch Wenige zu meinen, daß sie das Uebel selber damit ausrotten könnten. So blieb denn nur Eins; es mußte die Partei des Fortschrittes in der herrschenden Klasse sich der Bewegung des Proletariats zu nähern, wo möglich sich derselben zu bemächtigen suchen, damit jene nicht die Elemente des bestehenden Zustandes überhaupt angreife.

Diesem entgegen kam nun eine Richtung im Proletariate selber. Die Masse der Verständigen unter den Arbeitern, die sich überhaupt mit der allgemeinen Lage der Verhältnisse abgab, mußte bei aller Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer gründlichen Umgestaltung der Gesellschaft doch einsehen, daß ohne Zustimmung und Mitwirkung des Kapitals oder der herrschenden Klasse eine Aenderung zum Besseren überhaupt schwer möglich, wenn nicht ganz unerreichbar sei. An eine solche Zustimmung und Mitwirkung war überall aber nur unter Einer Bedingung

zu denken; das Proletariat mußte auf jede gewaltsame Umwälzung verzichten, und auf dem Wege der langsamen Verbesserungen die bestehenden Verhältnisse ändern wollen. Das war ein Schritt zur Versöhnung und Verständigung, und während der eigentliche Communismus immer mehr sich als mächtige Seite ausbildete, sah man auf der anderen Seite dieses Entgegenkommen der beiden großen Gesellschaftsklassen sich mehr und mehr entwickeln. Gewiß würden die heilsamsten Folgen daraus sich ergeben haben, und furchtbare Dinge vermieden worden seien, wenn nicht zu gleicher Zeit sich eine neue politische Bewegung Bahn gebrochen und mit jener zu verschmelzen getrachtet hätte.

Wir haben gesehen, wie seit dem Jahre 1835 der reine Republikanismus in Frankreich gründlich besiegt war. Er hatte nirgends eine Partei mehr, weder im Volke, noch in der Kammer, noch in der Presse. Erst seit diesem Jahre konnte der Constitutionalismus sich in aller Ruhe ausbreiten, und eine vernünftige und aufrichtige Regierung hätte jetzt das Glück Frankreichs dauernd sichern können.

Unser folgender Band wird zeigen, daß dies nicht geschah. Das unglückselige Streben Louis Philipps, die sogenannte „persönliche Regierung“ herzustellen und aufs Neue einen Scheinconstitutionalismus zu begründen, zeigte dem Bürgerthum, daß es seine Herrschaft nur um den Preis steter Wachsamkeit, steten Kampfes mit jener Regierung erhalten könne. Dieser Kampf aber jahrelang durchgeführt, erzeugte endlich wieder eine heftige Erbitterung gegen ein Regierungssystem, das mit der Ordnung der Gesellschaft immer mehr in Widerspruch trat, und dadurch der Revolution mehr vorarbeitete, als alle Verbindungen und Theorien zusammen. Trotz dem blieb das Bürgerthum aller gewaltsamen Revolution absolut abgeneigt; denn erstlich hätte es damit den Constitutionalismus selber angegriffen, der doch die ihm allein zusagende Staatsform war; dann aber hätte es die Macht der niederen Klasse aufregen müssen, die ihm selber am Meisten feindlich war. So gab es für alle Opposition nur Einen Weg, dessen Wesen wir des tieferen Zusammenhanges wegen

erst im folgenden Bande genauer entwickeln können, den der Wahlreform. Die ganze Opposition des Bürgerthums gegen den beginnenden Scheinconstitutionalismus warf sich daher in die Bewegung dieser Wahlreform.

Nun waren zwar die Republikaner besiegt, aber keineswegs vernichtet. Was ihnen fehlte, war gleichsam ein Titel, unter dem sie von dem ganzen Bürgerthum die öffentliche Anerkennung finden konnten, die vor 1834 der Republikanismus gehabt hatte. Kaum entstand daher jene Idee der Wahlreform, so wandten sich ihr die Reste der Republikaner wieder zu. Dies geschah etwa im Jahre 1840. Nach zehn Jahren begann die Wahlreform denselben Platz einzunehmen, den früher die Republik inne gehabt hatte.

Allein innere Gründe wie äußere machten es jetzt der äußersten Opposition unmöglich, diesmal die Masse, deren sie bedurfte, als ein bloßes Werkzeug anzusehen. Sie mußte auf die Vorstellungen und Forderungen eingehen, die sich unterdessen im Proletariate erzeugt hatten; sie mußte, um von ihm unterstützt zu werden, ihm selber ihre eigene Unterstützung zusichern; kurz sie mußte dem Proletariat in der Ferne die Theilnahme an der Staatsgewalt zeigen, um durch dasselbe persönlich zu dieser Theilnahme zu gelangen. Das hatte eine doppelte, für die Geschichte der französischen Gesellschaft unendlich wichtige Folge. Zuerst ward wenigstens die äußerste Opposition dadurch gezwungen, sich der socialen Richtung anzuschließen. Von da an tritt die sociale Bewegung aus dem bloßen Proletariate heraus, und fängt an, ein Element der politischen Kämpfe zu werden, wie sie früher, unter dem Republikanismus, ein Werkzeug derselben gewesen. Auf der anderen Seite verschmolz es die bisher rein socialen Ideen des Proletariats mit politischen Elementen, die auf die gegebenen Zustände Bezug hatten, und statt politischer Utopien zu sein wie bisher, jetzt praktische politische Zwecke verfolgten. So geschah, was erst in letzter Zeit zur vollkommenen Reife gediehen ist. Das Proletariat begann die Theilnahme an der Staats-

gewalt als sein Recht anzusehen, ehe es den Grad der Bildung und des Wohlstandes besaß, der ihm dies Recht innerlich gegeben hatte; es fing an, das wahre und natürliche Verhältniß geradezu auf den Kopf zu kehren, und statt durch den Grad seiner socialen Entwickelung zur Theilnahme an der Staatsgewalt zu gelangen, diese Theilnahme im Namen des abstracten Begriffes der Freiheit und Gleichheit zu fordern, und zwar um durch dieselbe seine sociale Lage so weit zu bessern, daß sie der Lage der bisher herrschenden Klasse ungefähr gleich stehe. Dies war der allgemeine, noch ganz unklar gehaltene Anfang der socialen Demokratie; sie ist es, die den natürlichen Lauf der Entwickelung von Staat und Gesellschaft gleichsam mitten entzwei gebrochen, und selbst ein Widerspruch, Widersprüche und blutigen Kampf gesäet hat. Das wiederum aber ist auf der anderen Seite wahr, daß diese Anfänge der socialen Demokratie nicht so sehr durch sie selber als vielmehr durch die nicht minder verkehrte Verwaltung aller öffentlichen Angelegenheiten entstand. Das Bürgerthum hatte nur Einen Weg, die Gefahr und Noth der socialen Demokratie zu vermeiden; sie hätte die constitutionelle Gewalt die sie besaß, wenigstens eben so sehr im Interesse der niederen Klasse als in ihrem eigenen benutzen müssen. Statt dessen ließ sie sich bestechen, und was sie von öffentlicher Gewalt in Händen behielt, verwendete sie ausschließlich für sich selber. So mußte als natürlicher Gegensatz die Grundlage der socialen Demokratie gelegt werden; daß sie eine so furchtbare Gewalt werden würde, ahnte die herrschende Klasse mit der dem Herrschenden eigenthümlichen Verblendung nicht, und ungehört gingen die ernsten Mahnungen der Wissenschaft wie die ernsteren der öffentlichen Thatsachen an ihr vorüber, bis es auch für sie zu spät ward!

Auf diese Weise entstand seit 1840 in Frankreich eine doppelte Bewegung, die durch die Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse doch wieder als eine und dieselbe erschien. Das war einerseits die politische Reformbewegung, als deren äußersten Punkt wir schon damals die Ideen der socialen Demokratie bezeichnen müssen, welche den Uebergang zu den

Ereignissen der Jahre **1848** und **1849** legten; andererseits die sociale Reformbewegung, die von der Wissenschaft und vom Proletariate zugleich ausgehend, an ihrer äußersten Grenze den Communismus berührt. Beide schließen sich an das Bestehende, und wollen eine Aenderung des Gegebenen auf der vorhandenen Grundlage, während der Communismus so wie die sociale Demokratie etwas absolut Neues, eine ganz andere Grundlage selber wollen. Beide sind daher ihrem Prinzip wie ihrem thatsächlichen Auftreten nach durchaus nur Uebergangsbildungen. Sie haben wie alle Uebergänge, nicht jene klare, feste Gestalt, wie wir sie in Socialismus und Communismus finden; sie haben auch kein festes Ziel, und schließen nichts neben sich aus. Man muß von ihnen daher auch kein System, sondern nur Untersuchungen und Anregungen erwarten; sie bereiten vor, aber sie schaffen nichts. Sie lassen neben sich den Socialismus wie den Communismus fast unberührt ihren Weg verfolgen; sie schließen sich auch nicht gegen die bestehende Verfassung ab. Und wenn wir die Reformbewegung daher als eine dritte Epoche bezeichnet haben, so geschieht das nicht, weil mit ihr Republikanismus, Socialismus und Communismus untergegangen wären; diese bestehen vielmehr fort nach wie vor als Repräsentanten großer politischer und socialer Richtungen des Volks- und Gesellschaftslebens; sondern sie bilden dadurch einen neuen Abschnitt, daß sie als eine dritte, neue Gestalt zu den bisherigen hinzutreten, in ihrer Weise die mächtigen Ereignisse der kommenden Jahre vorbereitend und anregend. In diesem Sinne will das Folgende aufgefaßt sein.

Wir werden deshalb jetzt beide Seiten der Reformbewegung in ihren Hauptvertretern darstellen, den Uebergang zum Inhalte der Februarrevolution kurz andeutend. —

II. Die socialen Reformisten.

So heftig auch die öffentliche Stimme sich gegen alle Bewegung des Proletariats erklärt hatte, und so entschieden auch alle communistischen und socialistischen Theorien theils verspottet, theils verdammt, theils übersehen wurden, so hatten doch ernstere Männer keineswegs die tiefere Bedeutung dieser Erscheinungen verkennen können. Die französische Wissenschaft theilt den Charakter des ganzen französischen Reiches; sie ist centralisirt. Die bedeutendsten Männer aller Fächer finden sich in Paris zusammen; hier in die unmittelbare Nähe der gewaltigen Gegensätze gebracht, deren Wesen wir bezeichnet haben, umgeben von dem Fluthen der Volksbewegung, Augenzeuge der furchtbaren Kämpfe, die aus ihnen hervorgingen, konnten sie sich dem Eindrucke jener machtvollen Thatsachen nicht entziehen. Und wenn auch die Politiker mit den Massen wie mit bloß äußerlichen Elementen rechneten, so mußten sich doch die Männer der Staatswissenschaften gestehen, daß etwas Selbstbewegtes in diesen Gegensätzen lebte, das auf eine Zukunft hindeutete, deren Niemand Herr war. Die mehr wissenschaftliche Haltung des Socialismus vor allem zwang sie fast mit Gewalt, auch ihrerseits ihre Wissenschaft um Grund des Uebels und seine Abhülfe zu befragen, und die tägliche Berührung mit den aufgeregten Zuständen machte es ihnen unmöglich, sich ganz über die Natur desselben zu täuschen. So entstand, hauptsächlich nach dem Untergange des Republikanismus, jene Richtung in dem Gebiete der Staatswissenschaften, die wir mit einem Worte die sociale nennen, die zuerst in Frankreich gegen das Ende des vorigen Jahrzehends ihren Ausdruck fand, und die seitdem nicht wieder untergegangen ist.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Werkes, die einzelnen hierauf bezüglichen Werke genau durchzugehen. Wir müssen dies der Staatswissenschaft und ihrer Entwickelungsgeschichte überlassen. Wenn der Begriff und das Wesen der Gesellschaft ihren Platz in derselben gefunden haben werden, wird ihnen von selber gehörige Beachtung zu Theil werden müs-

sen. Wir wollen auf sie hier nur aufmerksam machen als auf diejenigen, welche die Vermittelung zwischen der socialen Bewegung und der strengen Wissenschaft angebahnt haben.

Schon im Jahre 1835 publicirte Louis Reybaud eine kurze, geistreiche Darstellung des St. Simonismus und seiner Geschichte, der im Jahre 1837 eine gleiche über den Fourierismus, 1838 über den Owenismus folgte. Im Jahre 1841 faßte er diese drei Aufsätze in einem eigenen Buche zusammen unter dem bekannten Titel: „Études sur les reformateurs contemporains.“ Diese Schrift machte großes Aufsehen, und in der That hat sie trotz ihrer großen Einseitigkeit und ihres Mißverständnisses der Hauptfrage, die dem Verfasser auch später nicht klar geworden ist, einen ungemein bedeutenden Einfluß gehabt. Denn sie war das erste Werk, in welchem die beiden socialistischen Schulen als ein Symptom eines tiefen Widerspruchs in der Gesellschaft, als der Versuch zur Lösung einer kaum geahnten, dennoch aber hochwichtigen Lebensaufgabe des ganzen Volkes aufgefaßt ward. Sie erhob den Socialismus, man kann wohl sagen, wider ihren Willen, aus bloßen utopistischen Systemen, zu Thatsachen des öffentlichen Lebens, und lenkte den Blick des großen Publikums gerade dadurch am meisten auf sie hin, daß es sie zum ersten Mal mit wissenschaftlicher Feder und aller Rücksicht, die man bedeutenden Erscheinungen schuldig ist, verurtheilte. L. Reybaud steht daher an der Schwelle des Bewußtseins über das Dasein einer tiefgehenden socialen Bewegung; er hat die Bahn gebrochen, und zugleich mit leichter und geistreicher Darstellung auch dem weniger Geübten jene Gedanken zugänglich gemacht. Bei weitem weniger bedeutend ist der zweite Band, in welchem der Verfasser von dem Communismus redet, dessen Natur und Sinn er gar nicht versteht. Das Werk hat eine ganze Reihe von Auflagen erlebt, ist von der französischen Akademie mit dem Preise Monthyon gekrönt, und mit einem Rapport von Jay versehen, der es nicht eben brauchbar macht. Indessen ist keine dieser Auflagen auch nur wesentlich verändert; den Bedürfnissen der Gegenwart und Zukunft wird

es nicht mehr genügen, und dadurch seinen Rang behaupten, daß ihm kein anderes von einem höheren Gesichtspunkte gefolgt ist. Uebrigens dürfte es auch in Deutschland jetzt wohl zu bekannt sein, um weitere Darstellung nöthig zu machen. Jedenfalls steht Reybaud in Frankreich an der Spitze der historischen Darstellung der socialistischen Theorie und Bewegung.

Während er nun jene Thatsachen des geistigen Lebens zusammenfaßte, ging eine Reihe anderer Männer auf die materiellen Thatsachen der socialen Zustände ein. Der Bedeutendste unter ihnen ist entschieden Villermé mit seinem Werke: „Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton de laine et de soie," indem er zum ersten Male das Loos der niederen Klasse in seinem ganzen Umfange, in seinem traurigsten Lichte darstellte. Es war dies das erste Werk, das im höheren Sinne des Wortes eine Statistik des Elendes der niederen Klasse gab, und zugleich auf die Gefahren, die aus dem Proletariate der ganzen Gesellschaft erwachsen müßten, mit eben so viel Ernst als Wärme hinwies. Er zeigte das Verhältniß der Maschinen und der Concurrenz zur Entstehung des bloßen Arbeiterstandes, und gab Stoff und Anlaß zugleich, über diesen bis dahin fast gar nicht beachteten Theil der Gesellschaft nachzudenken. Seine Schrift war um so einflußreicher, als er sich nicht auf socialistische und communistische Pläne einließ, sondern einfach aus den einzelnen Thatsachen die allgemeine des wachsenden Elendes im Proletariate nachwies. Neben ihm stehen zwei wesentlich gleichgesinnte Männer. Fregier, mit seiner Schrift: „Les classes dangereuses dans les grandes villes" (1839. 2 Bde.) und Buret: „La misère des classes laborieuses" (1840). Während diese sich auf dem Standpunkt der allgemeinen Betrachtung hielten, zeigte Parent-Duchatels Publication: „La prostitution dans la ville de Paris" den Schlund des Lasters, der sich neben dem Elende und dem Verlassensein des Proletariats öffnete. Zu gleicher Zeit richteten zwei andere Männer ihren Blick auf die Zustände dieses Theiles der Gesellschaft.

Blanqui und Villeneuve-Bargemont, die beiden Gründer der Geschichte der Nationalökonomie in Frankreich kamen, wenn auch aus sehr verschiedenen Gesichtspunkten, zu dem gemeinsamen Resultate, daß in der gegenwärtigen Gestalt der Industrie die Stellung des bloßen Arbeiters die eines Sklaven seiner Bedürfnisse, eine hoffnungslose, verzweifelte sei, und daß in ihr jeder Keim der Freiheit in der Abhängigkeit vom Fabrikherrn untergehe. Auch sie fordern Verbesserungen, und drohen mit einer ernsten Zukunft, wenn nicht Staat und Gesellschaft sich der Noth und der Bedürfnisse dieser Klasse annehme. In gleichem Sinne, wenn auch mit bestimmterer Beziehung auf die Arbeit, als solche schrieben Emile Pereire und Michel Chevalier; die Lettres sur l'Amerique des letzteren zeigen, daß die St. Simonistische Auffassung bei ihm nicht ganz untergegangen. Bedeutender, wenn auch wegen seiner Form weniger einflußreich ist S. Granger, dessen Broschüre: „A chacun selon son travail“ (1844) durch die unmittelbare Theilnahme am Werthe der Production, in einer fast Fourieristischen Weise die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit vernichten will. Seine neueste Schrift: „Das Evangelium vor dem Jahrhundert, oder Prüfung der socialen Lehrsätze, welche dem kirchlichen Unterrichte zum Grunde liegen“ (deutsch bei Kori, Leipzig 1847), neigt sich der theosophischen Richtung zu. Das Werk Vinçards: Histoire du travail et des travailleurs en France (1845 und 1846. 2 Bde.) ist eine weitläufige geschichtliche Darstellung der Arbeit und ihrer Entwickelung in Frankreich, in welcher einerseits die Entwickelung der Handwerke und der volkswirthschaftlichen Verhältnisse im Allgemeinen, andererseits der allmälige Sieg der Arbeit über den historischen Besitz nachgewiesen werden. Es ist sehr brauchbar, aber es schließt gerade da, wo diese Frage praktisch am wichtigsten wird, mit dem vorigen Jahrhundert. Neben ihm, in gewisser Weise als seine Ergänzung steht Robert, mit seiner „Geschichte der arbeitenden Klassen vom Sklaven bis zum Proletarier unserer Tage,“ die jedoch weder so gründlich noch so objectiv wie die obige gehalten ist.

Alle diese Schriften haben Eins gemein. Sie zeigen die Leiden der niederen Klasse, die Bedeutung derselben, die Gefahr, die aus ihnen erwächst, aber sie haben weder einen selbstständigen Plan, noch eine eigene Theorie. Sie haben das Verdienst, die Besonnenen auf den entstehenden Widerspruch in der industriellen Gesellschaft aufmerksam gemacht zu haben, und bilden daher gewissermaßen das Organ, durch welches der Gegensatz in derselben sich auch in den höheren Regionen Gehör verschafft hat. Aber sie haben selber einen neuen Plan für die Hebung jenes Gegensatzes nicht darlegen wollen oder können. Wie sie nun gleichsam von der Höhe herab in die Tiefe jener Zustände gestiegen sind, um die Kräfte des Bestehenden für die Reform desselben vorzubereiten, so sehen wir zu gleicher Zeit aus dem Schooße des Proletariats sich gewichtige Stimmen erheben, die mitten in der wachsenden Unerträglichkeit der Lage des Proletariats dennoch nur eine vernünftige Reform der Arbeiterverhältnisse als Mittel, dem kommenden Kampfe auszuweichen, vorschlagen.

Die Arbeiter in Frankreichs großen Städten, fast beständig in Berührung mit den der Regel nach wissenschaftlich gebildeten Republikanern und Demokraten, vielfach in geheimen Verbindungen betheiligt und umgeben von dem ganzen Luxus öffentlicher Wissenschaft und Tagesliteratur, gewöhnen sich fast unwillkürlich selbstständig zu denken und zu reden. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß aus dem Stande der Arbeiter selber allmälig eine Reihe von Schriftstellern hervorgingen, die natürlich zu ihrer Hauptaufgabe die Besprechung der Lage des Arbeiterstandes nahmen. Unzweifelhaft sind aus dieser Quelle eine Reihe kleiner Schriften hervorgegangen, die entweder gar nicht oder nur durch Zufall dem größeren Publikum bekannt geworden sind, vorzüglich reichlich ist dabei die sociale und communistische Tagespoesie bedacht; von wirklicher Bedeutung aber sind doch nur diejenigen, die mit gründlicher Kenntniß ihrer Verhältnisse die Lage der Arbeiter und die Mittel ihrer Besserung aussprechen. Als die beiden Hauptvertreter dieser Richtung im Beginne der Reformperiode können Charles Noiret mit seinen beiden „Lettres aux

Ouvriers“ von 1840 und 41, und Adolph Boyer mit seiner Broschüre: „De l'état des ouvriers et de son amelioration par l'Organisation du travail“ (1841, 2. Aufl.) gelten. Während Noiret vorzüglich in starker Opposition gegen die mannichfache „Ausbeutung“ der Arbeiter und der Massen durch die Reichen und die Verständigen steht, geht Boyer viel tiefer auf die Lage des Arbeiterstandes ein. Er zeigt, wie der Arbeiter isolirt dem Fabrikherrn gegenübersteht; wie die Arbeitsbücher (Livret's) die Concurrenz, die Fabrikgerichte, die bureaux de placement, die Tarife, wirklich so eingerichtet sind, daß der Arbeiter durch sie beherrscht wird; wie selbst die guten Anstalten, wie Hospitäler, Sparkassen und andere nichts nützen, und wie die Keime der Hülfe, die in den Verbindungen der Arbeiter liegen, theils gesetzlich vernichtet, theils innerlich verderbt sind. Er will daher, daß man auf diese Arbeiterverhältnisse praktisch das Augenmerk richte, daß man gute Tarife, gleichtheilende Gerichte in den Fabriken, Verbindungen der Arbeiter untereinander einrichte und die Arbeit dadurch aus einer Last zu einer Lust mache. Seine Organisation der Arbeit ist eine Reform des bestehenden Verhältnisses und die kleine Schrift gehört zu den besten, was in diesem Gebiete erschienen ist. Uebrigens war es vielleicht sein tragisches Ende — er gab sich den Tod, wie einige sagen aus Verzweiflung, daß er nicht größeren Erfolg gehabt — das seiner Schrift größere Verbreitung bewirkte, da doch im Grunde seine Darstellungen weder neu, noch großartig sind. Reichhaltiger an Ideen, aber dafür weit weniger praktisch und dem Socialismus mehr zugewandt war Flora Tristan, die mehrere Werke geschrieben hat, die alle mehr oder weniger die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klasse zum Zwecke haben. Ihre „Pérégrinations d'une paria“ und ihre „Promenades dans Londres“ sind Scenen aus dem Leben des Proletariats, wie sie in einem weichen und begeisterten Frauenherzen wiederklingen; „Le tour de France, ou état actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel et materiel“ (1845) ist in demselben Sinne geschrieben; ihren eigentlichen Plan enthielt aber die „Union ouvrière“ (3. Aufl. 1845). Sie will

darin „constituer la classe ouvrière au moyen d'une union compacte,“ diese Klasse der Arbeiter soll einen Defenseur wählen, der ihre Angelegenheiten vertritt, alle Sachen ihres Standes führt und von der Union besoldet wird, wobei ihr offenbar O'Connel vorgeschwebt hat; vermöge desselben soll der Arbeiterstand die „légitimité de la propriété des bras“ und „du droit au travail pour tous et pour toutes,“ so wie des Rechts auf „instruction morale, intellectuelle et professionelle“ zur Anerkennung bringen, und die „Möglichkeit der Arbeitsorganisation“ untersuchen lassen. Den wesentlichsten Punkt in dieser Organisation der Arbeit bilden ihre Palais de l'union ouvrière, die zunächst durch milde Beiträge, womöglich in jedem Departement, errichtet werden sollen. In diesen Arbeiterpalästen, deren Idee durchaus dem Phalanstére entnommen ist, sollen zuerst die Greise, die Schwachen und die bei der Arbeit selber Verletzten aufgenommen werden; dann sollen sie zugleich das Asyl für die Kinder der Arbeiter sein, in denen ihnen Unterricht in jeder Weise, besonders aber ein professioneller Unterricht ertheilt wird. Flora Tristan hat persönlich den Versuch gemacht, einen Fonds zur Bildung eines solchen Arbeiterpalastes zu sammeln; wunderbarer Widerspruch unserer Zeit, in welcher man das Kapital an sich verdammt, und doch eben mit dem Kapitale den Leidenden helfen will! Vorzügliches Augenmerk richtet sie auf die Frauen des Arbeiterstandes, mit dem sicheren Takt der Frau gerade in der Lage des Weibes den Grund so manches Verderbens, den Keim so mancher helfenden Thätigkeit findend. Sie ist, so viel ich weiß, die einzige, die den Arbeitern gegenüber den Muth hat zu gestehen, daß die „femmes du peuple en general sont brutales, méchantes, parfois dures,“ und die bedenklich ausspricht — „Il faut en convenir, il y a peu de ménages d'ouvriers, qui soient heureux.“ Das ist doch wenigstens Wahrheit neben jener heuchlerischen Manier, die den Arbeitern allein alle Tugenden des Menschengeschlechts zuschreibt und alle Besitzenden ohne weiteres als lauter engherzige, verdammungswürdige Betrüger und Tyrannnen darstellt! Flora Tristan aber weiß auch, daß jene Bösartigkeit

und Rohheit keineswegs in der Natur dieser Frauen liegen, sondern daß sie mehr aus ihrer traurigen Lage und dem täglichen Kampfe mit dem Mangel hervorgehen. Sie will daher vor Allem, daß die Sorge sich einer tüchtigen, edlen Erziehung der Frauen zuwende, und die Partie in ihrer Schrift, in welcher sie diesen Gegenstand berührt, ist bei weitem die wärmste, schönste und zugleich wahrste der ganzen Arbeit. Es mag dabei gleichgültig bleiben, ob sie in der égalité en droit de l'homme et de la femme, über deren Natur wir nichts recht Klares erfahren, schon die Emancipation des Weibes gedacht hat oder nicht; wahr ist, daß sie gerade hier einen jener Punkte berührt hat, welche den Lebensnerv der Zustände einer ganzen Klasse der Gesellschaft treffen. Im Uebrigen ist die Schreibart klar und bestimmt, aber freilich fehlt alle Kenntniß volkswirthschaftlicher Verhältnisse; dagegen tritt bei ihr vielleicht am meisten unter allen Gleichartigen das Bewußtsein hervor, daß die Arbeiterklasse Ein Ganzes ist, und daß sie, wenn sie aus ihrer Lage heraus will, sich als Ein Ganzes erkennen, und als Ein Ganzes, mit gemeinsamen Willen und Kräften und nach einem gemeinsamen Ziele handeln muß.

In weit höherem Maße als diese einzelnen Schriften, deren es wohl noch vereinzelte ähnliche, jedoch ohne größere Bedeutung, gegeben haben mag, hat aber auf das Bewußtsein und die Bildung der Ideen des Arbeiterstandes ein Unternehmen eingewirkt, das seit 1840 versucht hat, an die Spitze aller Reformbewegung auf der Grundlage der bestehenden Zustände zu treten, und das zuerst ganz offen den politischen Reformisten die Hand bot, um gemeinsam mit ihnen nach der Verbesserung der Lage der niederen Klasse zu streben. Dies Unternehmen war die Zeitung „l'Atelier", Journal des interêts moraux et materiels des Ouvriers, mit dem Motto: „Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger." — Das Atelier erschien zuerst im September 1840. Der Plan desselben beruht auf dem Grundsatze: „daß man, um gründlich die Lage der Arbeiter zu kennen, selbst Arbeiter sein müsse" (Prospectus). Die erste Nummer stellt daher statutenmäßig die eigenthümliche Forderung auf: „Das Atelier ist durch

Arbeiter gegründet, die keine Kosten tragen. Um als Gründer (in demselben Sinne, wie oben beim Humanitaire) aufgenommen zu werden, muß man von seiner persönlichen Arbeit leben. Die wissenschaftlich Gebildeten (hommes de lettres) werden nur als Correspondenten zugelassen." Jene Gründer wählen nun ein Comité, und dieses den Geranten. Was das Journal im Allgemeinen will, sagt der Prospectus deutlich. „Das Comité der Gründung hat anerkannt, daß der Ausgangspunkt der künftigen Verbesserung in dem moralischen Prinzip enthalten sei, das der Wahlspruch unserer Väter: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Einheit" zusammenfaßt, aus dem das politische Prinzip der Souveränetät des Volkes und das industrielle der Gesellschaftung entspringt. Unser öffentliches Organ wird daher die Wahlreform verkündigen, den einzigen Weg zur Verwirklichung der Volksherrschaft, und die industrielle Gesellschaftung, das einzige Mittel, die gerechte Vertheilung der Arbeitserzeugnisse zu erlangen. So ist es ein friedlicher Kreuzzug, den wir gegen das politische und industrielle Vorrecht eröffnen." Indeß erklärt sich das Atelier sofort als entschiedener Gegner des Communismus; es will eine gesetzmäßige, langsame Reformbewegung; zu dem Ende ist sein Hauptgrundsatz, daß man zunächst Sociétés de secours mutuels für Krankheits- und Unglücksfälle gründen müsse, die dann vielleicht zu förmlichen pensions de retraite übergehen können. Vor Allem aber müsse der Arbeiterstand auf eine Association ouvrière hinwirken, um damit künftig den Besitzern der Kapitalien unmöglich zu machen, von der Arbeit Anderer zu leben. An diese Associations sollen sich banques de credit anschließen, um vermöge derselben eine allmälige Verminderung des Zinsfußes herbeizuführen, so groß, daß am Ende kein Kapital groß genug sein könne, um von seinen Zinsen einen Lebensunterhalt zu geben. Alles Das soll durch den Staat begonnen werden; nicht aber plötzlich, nicht in großem Maßstabe, sondern etwa durch Einrichtungen von banques und associations modèles, am geeigneten Orte, und sur une petite échelle. Denn die „Gleichheit

ist durchaus keine absolute"; l'infériorité existera toujours pour quelques uns, und die Gleichheit wäre alsdann verwirklicht, wenn „toutes les voies étaient ouvertes à tous, pour que chacun parvienne à la place marquée par ses oeuvres." Um das möglich zu machen, muß der Arbeiterstand sich zunächst vereinigen, um die réforme electorale durchzusetzen, und vermöge der neuen Volksvertretung dann die réforme industrielle beginnen zu können. So zeichnen sich schon hier die Umrisse der kommenden Dinge am Horizont der Zeit hin, von Wenigen beachtet und gewürdigt! Dann aber muß unter den Arbeitern selber die Hingebung, das dévouement, zum Gesetz aller Moral, aller Einheit erhoben werden. Dabei wendet sich das Atelier mit allem Ernste dem Communismus entgegen, und sucht sogar Proselyten für die Reform zu machen, was ihm sehr heftige Angriffe von Seiten der Communisten, namentlich Cabets, zu Wege brachte.

Dies ist der Sinn, in welchem das Atelier auftrat und später redigirt ward. Es ward von Vielen geradezu als eine Machination der politisch radicalen Partei des National angesehen; die Hauptgründer des Blattes, sind die beiden Herausgeber der bekannten Histoire parlementaire, Buchez und P. Roux; Buchez ist derselbe, welcher mit Bazard den Carbonarismus gründete und jene Gemeinsamkeit der Auffassung, die jene beiden Männer schon unter der Restauration zusammenführt, zeigt sich auch später in manchen durchaus St. Simonistischen Anklängen des Ateliers, dessen ursprüngliche Hauptfärbung zugleich eine wesentlich religiöse war, die später freilich der mehr politischen Platz gemacht hat. Allerdings aber hat das Atelier stets sich an die liberale Partei der Bourgeoisie angeschlossen, und eben darum die communistischen Lehren bekämpft. Hat ihm das auf der einen Seite viel von seinem Einfluß auf die extreme Richtung des Proletariats genommen, so hat es auf der anderen wieder bei den tüchtigsten Arbeitern gewonnen. Jedenfalls ist es diese Zeitschrift, in welcher und durch welche sich die schriftstellerischen Talente des Arbeiterstandes ein Organ verschafft und ausgebildet haben; aus seiner Schule

sind Männer, wie Corbon, Flocon, Albert hervorgegangen, denen wir seit 1848 in den höchsten Stellungen begegnen, und die am Ende nicht schlechter waren als Die, die ihnen zur Seite standen. So hat das Atelier in mannigfacher Weise Jahre hindurch gewirkt, entschieden das beste Arbeiterjournal in Frankreich, eine lange Zeit das einzige, und immer eins der besten auf dem ganzen Continente.

Neben allen diesen Erscheinungen hat es nun gewiß noch Bewegungen im Innern des Proletariats gegeben, die auf ähnlicher Grundlage wirkend, in keiner von jenen Richtungen sich ganz ausgesprochen fühlten. Wir sind nicht im Stande, alle diese Bewegungen zu verfolgen; daß aber solche existirten, zeigen einzelne Vorgänge, die zuweilen Oeffentlichkeit fanden oder erhielten. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung ein Manifest, das unzweifelhaft von einer reformistischen Partei ausging, und das die Presse (3. und 4. März 1842) dem Publikum mitgetheilt hat. Dasselbe zeigt, daß sie alle einzelnen Erscheinungen im Gebiete des Proletariats sehr wohl kennen und zu würdigen wissen; sie beleuchten die St. Simonisten, Proudhon, die kleine Broschüre von Boyer, die Richtung Cabets, die der Travailleurs égalitaires und andere. Keiner von diesen Versuchen genügt ihnen; die Einen geben zu viel, die Anderen nicht genug; sie selbst aber kommen eben so wenig zu einem bestimmten Resultat, wie Die, denen sie die Unbestimmtheit vorwerfen. Sie gehen entschieden vom Egalitätsprinzip, diesem ewig aufs Neue uns entgegentretenden Gedanken aus; sie wollen „den Bürgern als die erste Aufgabe die Ausübung der Brüderlichkeit (fraternité) predigen," ferner „die Moral als die einzige Quelle des Glücks setzen," und „den Rationalismus, das heißt den Glauben gegründet auf das alleinige Zeugniß der Sinne und der Einsicht der Vernunft." Von da kommen sie zu dem Satze, „daß die Ungleichheit der Verhältnisse (conditions), unter welcher Form sie sich verberge, eine fortdauernde Quelle des Unglücks und der Herabwürdigung sei, dem die Gleichheit der politischen Rechte allein nicht abzuhelfen im Stande ist," und „daß die Verwirklichung der Gleichheitslehre (doctrine égali-

taire) auf der Gemeinsamkeit der Arbeit (Communauté du travail) begründet ist," ferner „auf der Gleichheit des Rechts an dem Gebrauch der gemeinschaftlichen Erzeugnisse, durch eine weise und umsichtige Organisation ausgetheilt; auf der Gemeinschaft der Erziehung und der Modification der Familie, um den Kastengeist zu vernichten, wohlverstanden ohne Vermischung der Geschlechter und ohne Aufhebung der Vaterschaft (paternité)."

Wir legen allerdings kein gar zu großes Gewicht auf eine solche vereinzelte Publication, in der im Grunde nur allgemeine, noch dazu sehr vage Prinzipien ausgesprochen werden, die weder neu noch entwickelt sind. Allein dieselbe zeigt, daß auch in dem großen, nicht genau abgeschiedenen Kreise der Reformisten, ähnliche Bestrebungen wie in der Schule Cabets und seinen Cours icariens stattgefunden haben, Vereinigungen und Verbindungen, mehr zur Belehrung und Besprechung als zum Handeln bestimmt. Und mögen diese Vereinigungen zunächst bezweckt haben, was sie wollen, immer haben sie das Ihrige dazu beigetragen, die Arbeiterklasse über ihre Lage und ihre Forderungen aufzuklären, und aus ihr Das zu machen, an dessen Herstellung wir so Vieles mit vereinter Kraft arbeiten sehen, ein compaktes, bewußtes und vorwärts dringendes Proletariat.

Dies sind die verschiedenen Richtungen derjenigen Epoche oder Bewegung, die wir die sociale Reformbewegung genannt haben. An ihrer äußersten Grenze, fast ganz zum Communismus übergehend, stehen noch einzelne Schriftsteller, wie Villegardelle, mit seinen verschiedenen Schriften; der Uebersetzung von Campanella's Civitas solis, 1840; der neuen Ausgabe von Morelly's „Code de la nature" 1841; die kleine Schrift: Accord des intérêts dans l'Association et besoin des communes 1844, die zunächst eine Kritik der gewöhnlichen Auffassung in Politik und Philosophie, dann das Prinzip der Vertheilung nach den Bedürfnissen des Einzelnen im Verhältniß zur Gesammtsumme des Gemeinguts enthält; und der Broschüre, „Histoire des Idées sociales avant la révolution" (deutsch von Köppen), in der die Utopien der früheren Jahrhunderte mit den einzelnen socialen Anklängen aus früheren Schriftstellern

zusammengestellt sind, wo der Verfasser manches sehr Interessante beigebracht hat; — ferner Cherbuliez, Celliez und andere, die keine selbstständige Bedeutung haben, sondern nur im Allgemeinen den Reflex der socialen Widersprüche in kleineren und größeren Aufsätzen und Broschüren reproduciren; zu diesen gehört auch die „Esclavage du Riche“ von A. Hubert, 1845, die schon der entschiedensten Richtung angehört, und sich durch Bestimmtheit und Verständlichkeit auszeichnet, im Wesentlichen aber nur negativ gegen die Herrschaft des Kapitals ist, und unter der Freiheit das Umgekehrte derselben, die Herrschaft der Arbeit über das Kapital versteht, ohne doch dafür einen bestimmten Plan zu entwickeln. In diesen Schriftstellern ist der Uebergang der reformistischen Tendenz zur doctrinären Form des materiellen Communismus gegeben, während das Atelier den Uebergang zur politischen Opposition bildet. — Alle diese Richtungen laufen nun isolirt neben einander her, nicht in Verbindungen der Theorien zusammengefaßt, wie die communistischen und socialistischen Schulen; der erste Blick auf ihren Inhalt genügt vielmehr, um zu zeigen, daß sie gar nicht die Fähigkeit haben, als ein Ganzes aufzutreten. Denn sie entspringen weder aus einem gemeinsamen Prinzip noch aus einem gemeinsamen Versuche, und gehören zugleich den verschiedensten Theilen der Gesellschaft, ihren verschiedensten Lebensaufgaben und Interessen an. Aeußerlich sind sie daher entschieden viel weniger bedeutend als der Socialismus und Communismus; allein ihr Einfluß ist im inneren Leben des Proletariats gerade dadurch ein um so größerer, weil sie eben vielgestaltig sind, und auf Verschiedene in verschiedener Weise einwirkend, dennoch Allen den tiefen Widerspruch im Herzen der Gesellschaft, die scharfe Spaltung der beiden Elemente des Industrialismus, die Feindschaft dieser so geschiedenen Elemente klar gemacht haben. Eben in dieser Aufklärung über den ernsten Inhalt der Gegenwart unserer Gesellschaft liegt ihre wahre Bedeutung; allein es fehlte ihnen ein Mittelpunkt, und dieser ward ihnen erst gegeben, als sich nach hartem Kampfe von der bisher rein republikanischen Richtung die neue, dem socialen Leben zugewendete ablöste

und selbstständig constituirte. Mit dem Auftreten dieser letzteren beginnt der letzte Abschnitt dieser Zeit, die der Revolution des Februar unmittelbar vorhergeht. Es muß, um die Einheit des folgenden Bandes nicht zu zerstören, hier ein ganz kurzer Umriß jener politischen Reformbewegung unserem Zwecke genügen.

III. Die politische Reformbewegung und der Anfang der socialen Demokratie.

Als im Jahre 1839 und 1840 auch der National sich von der Bewegung der Masse lossagte, und aus dem Hauptblatte der Opposition zum Organ der rein doctrinären Demokratie ward, blieb eine Zeit lang im öffentlichen Leben, in der Presse wie in der Kammer, die dem niederen Volke als solchem zugewandte Richtung ganz ohne eigene Vertretung. Das hatte freilich den großen Vorzug, daß die Arbeit des Gedankens in der niederen Klasse desto tiefer und fester ward; allein in Frankreich, wo alles Innere sogleich nach Außen drängt, war dies doch zu unnatürlich. Zugleich stieg mit der immer größeren Herrschaft des materiellen Interesses die Abneigung Aller, deren Interesse nicht befriedigt ward, gegen die bestehenden Zustände, und die sich immer mehr consolidirende Klasse der Arbeiter begann um so mehr ein selbstständiges Gewicht in der Wagschale öffentlicher Dinge zu werden, je mehr sie sich von den unsinnigen Plänen des Babouvismus fern hielt, die Aufstände aufgab und sich der Theorie und dem Journalismus zuwandte. Es konnte daher nicht fehlen, daß dieser Richtung bald ein eigenes Organ gegeben werden mußte. Das geschah, und mit bewunderswerther Schnelle ward diese neue Partei zu einer großen Macht, deren Gewalt gerade dadurch am meisten erhöht ward, daß sie in der, theils servilen, theils von ehrgeizigen oder materiellen Interessen beherrschten Kammer keinen Anklang fand.

Es wird die Aufgabe des folgenden Bandes sein, die inneren Gründe und Elemente dieser Zeit darzustellen; denn daß die Februarrevolution,

wenn sie auch außer aller Berechnung plötzlich hereingebrochen, nicht plötzlich entstanden ist, wird wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Wir wollen daher nur kurz den äußeren Gang der Dinge hier zum Schlusse, als Ausgangspunkt der bisherigen Entwickelung darlegen.

Schon im Jahre 1841 trat Ledru-Rollin mit einer Wahlrede an seine Wähler, Departement der Sarthe, hervor, die außerhalb der Grenzen der bisherigen mehr und mehr rein ministeriell gewordenen Opposition dastand. Es war ein für jene Zeiten neues Prinzip, das er als sein Programm aufstellte. Er wagte es geradezu auszusprechen, daß die politische Frage nicht mehr der Selbstzweck jeder öffentlichen Bewegung sei, sondern daß sie nur der Weg für die sociale Verbesserung, für die Hebung der niederen Volksklassen sein könne. Es ist wahr, daß diese Rede, die damals mit Recht so großes Aufsehen erregte, wesentlich noch im allgemeinen Pathos steckt und meist nur in den inhaltlosesten socialen Redensarten sich ergeht; dennoch war sie in der That ein Ereigniß.

Denn es war zum ersten Male, daß ein Mann, der sich um die Wahl für eine, ganz auf der Herrschaft des Kapitals gebaute Kammer bewarb, den Wählern selber, die doch nach jenem Wahlgesetze wahrlich keine Proletarier waren, offen zu gestehen wagte, daß er es für die wahre Mission der Abgeordneten halte, mit der ganzen Macht der Volksvertretung, die doch aus dem Kapital hervorging, für das Interesse der kapitallosen Arbeit zu sorgen. Es war das erste Mal, daß der Opposition geradezu zugemuthet ward, über die rein politischen Verhältnisse hinaus zu gehen, und eine Stimme für oder wider die sociale Auffassung der Staatsidee abzugeben. Es war ein kühner Versuch und eine tiefe Umgestaltung in der öffentlichen Meinung mußte theils vorbereitet, theils schon vollzogen sein, um ihn mit einiger Hoffnung auf Erfolg machen zu können. Es war ziemlich einerlei, was Ledru-Rollin im Einzelnen sagte; das Wichtige war, daß er die Thatsache des socialen Gegensatzes in den Vordergrund stellte, und im Namen dieses socialen Gegensatzes um sein Mandat als Volksvertreter bat.

Es ward gewählt. Mit ihrer gewöhnlichen Kurzsichtigkeit betrachtete die Regierung diese Wahl nur als eine der äußersten Linken angehörige. Sie wagte nicht oder sie verstand nicht den wahren Sinn derselben sich darzulegen. Mit Ledru-Rollin trat die sociale Frage in die Kammer.

Natürlich stand er in dieser Kammer nicht bloß allein, sondern vielmehr durchaus isolirt. Er hatte weder Anhang noch Wirksamkeit; und dennoch war sein rücksichtsloses Auftreten von der äußersten Wichtigkeit.

Denn von jetzt an ward die entschiedene Theilnahme an der socialen Frage überhaupt ein Weg auch für die Kammer. So Wenige ihr anhingen, so bildete sie dennoch mit diesem Augenblicke eine politische Partei; die niedere Klasse in ihr vertreten, sah sich neben die höhere gestellt, und der Unterschied zwischen beiden war von da an nur noch ein quantitativer. Das war ein ungeheurer Schritt vorwärts für die beherrschte Klasse. Er erregte sofort die kühnsten Hoffnungen; mit den Hoffnungen stieg die Energie, und diese Energie gab dem Auftreten der ganzen socialen Richtung einen neuen Schwung, und zum Theil einen neuen Charakter.

Bis dahin hatte die gänzliche Hoffnungslosigkeit auf Theilnahme an der Volksvertretung die meisten Anhänger der socialen Frage fast mit Gewalt in rein abstracte Speculationen hineingedrängt. Die Erfolge der verschiedenen Systeme und Theorien des Socialismus und Communismus schrieben sich zum Theil eben daher, daß man in ihnen den einzigen Ausdruck der Gedanken fand, welche sich mit dem Widerspruch in der Gesellschaft beschäftigten. Jetzt aber begannen sich die Anhänger derselben als politische Partei zu fühlen. Ein großer Theil warf daher die abstracten Speculationen von sich und griff wieder zur Politik. Denn diese Politik wollte eine neue werden. Sie wollte allerdings eine wesentlich politische Reform, aber sie wollte sie nur, um mit ihr eine sociale möglich zu machen. Man brauchte über die letztere sich nicht eben ganz klar zu sein, um an jener Bewegung Theil zu nehmen; man kam damit aus, nur im Allgemeinen für ihre Vertreter zu stimmen, und durfte dann fordern,

daß sie ihre Wähler über den wahren Sinn jeder politischen und socialen Reform belehren würden. Das war Alles, was man vernünftigerweise mit einem Male fordern konnte. Die politisch-sociale Reform gewann rasch alle Diejenigen für sich, welche ohne ein bestimmtes sociales System zu haben, doch den socialen Inhalt der kommenden Dinge herausfühlten, und zugleich erkannten, daß man die sociale Reform nicht der Masse und ihrer rohen Gewalt, sondern allein dem Staate überlassen könne.

In derselben Zeit ging das System der „persönlichen Regierung", wie man die damalige Gestalt des Scheinconstitutionalismus nannte, Schritt vor Schritt weiter. Die wirkliche Volksvertretung ward durch die großartigste Corruption immer mehr verderbt, und selbst die Besten fingen an zu zweifeln, ob denn eine solche Regierung auf die Dauer werde bestehen können. Diese Verzweiflung an dem Bestehenden aber, zunächst freilich gegen die Regierung gerichtet, mußte sich doch am Ende einer Gesellschaft zuwenden, deren Prinzip ein so offenbares Verderben der öffentlichen Angelegenheiten möglich machte. Diese ausschließliche Herrschaft der Geldherren und der materiellen Interessen brachte Volk und Staat täglich näher an den Rand des Unterganges. Dem mußte gesteuert werden. Dazu aber gab es nur Einen Weg. Man mußte das Gesetz ändern, welches dem Kapital und seinem Interesse die ausschließliche Herrschaft über den Staat einräumte. Dies Gesetz war das Wahlgesetz. Die Wahlreform ging daher mit Nothwendigkeit aus der starren und verderbten Leitung der öffentlichen Angelegenheiten hervor; allein was man zu lange verkannt hat und was erst mit dem Jahre 1848 recht klar ward, sie ging zugleich aus auf eine Umgestaltung der socialen Herrschaft des Kapitals und mithin auf eine Umgestaltung der industriellen Gesellschaft selber. Dieser Punkt, dessen Sinn sich aus dem früher dargestellten Wesen der Gestalt dieser Gesellschaft ergeben wird, war es, der die Anhänger der rein politischen Wahlreform den Anhängern der socialen Ideen näherte. Die Wahlreform war deshalb keine bloß politische Frage; sie war vielmehr die höchste Form der gesell-

schaftlichen Frage selber; in ihr, durch sie erst trat diese Frage an die Staatsgewalt heran, und hier mußte sie ihre ganze Gewalt entwickeln.

Wie dies nun geschah, werden wir später zeigen, zunächst aber ist Das klar, daß hier Elemente genug waren, neben den Conservativen, so wie den abstracten Liberalen eine starke Partei zu bilden, die mit vorwiegender socialer Tendenz die politischen Verhältnisse und Rechte umgestalten wollte. Diese Partei bildete den Uebergang von den reinen Socialisten und Communisten zu den reinen Republikanern; sie ward der Mittelpunkt der gesellschaftlichen Reformisten; in ihr reichten sich alle Diejenigen die Hand, welche die Nothwendigkeit einer kräftigen äußeren und zugleich inneren Umgestaltung anerkannten. Das Wesen derselben drückt Celliez sehr gut aus (in seinem Aufsatze in den neuen Stimmen aus Frankreich), „Socialisten und Revolutionäre haben begriffen, daß die sociale Revolution nicht ohne die politische, noch die politische ohne die sociale vor sich gehen kann." Dies ist in der That der allgemeine Grundgedanke der ganzen neuen Partei, und gerade seine noch ganz unbestimmte Allgemeinheit machte es allen Färbungen dieser Richtung möglich, sich ihr auf das Entschiedenste anzuschließen.

Von dieser Zeit an tritt nun ein neuer Begriff in das Leben Frankreichs hinein, der zwar dagewesen, aber bis jetzt noch nie eine recht klare Bedeutung gehabt. Dies ist der Begriff der Demokratie. Die Demokratie unterscheidet sich wesentlich vom Republikanismus, aber dieser Unterschied liegt nicht im Gebiete der politischen Begriffe. Der Republikanismus will die prinzipielle Gleichheit, die aber eine wirkliche Ungleichheit sehr wohl zuläßt. Er will ein Recht, welches es Jedem möglich macht, in der Gesellschaft wie im Staate zu den allerhöchsten Stellungen zu gelangen, aber er will nicht mehr; ob der Einzelne und in wie weit er diese Stellung erlangt, das ist nicht seine Sache. Er nimmt mit einem Worte die Gesellschaft, wie sie sich unter der Herrschaft der rechtlichen Gleichheit von selber macht, mit all ihren socialen Unterscheidungen und ohne dem Rechte des Staats eine höhere Aufgabe zu geben, als

die der abstracten Gleichheit, der Privilegiumslosigkeit, der gleichen Anrechte auf jeden Erwerb. Der Demokratie dagegen ist das politische Recht nicht der Zweck, sondern es ist ihr einerseits nur das Mittel, andererseits nur der Ausdruck ihrer Prinzipien. Sie will die prinzipielle Gleichheit, die auch sie anerkennt, durch die Gewalt des Staats verwirklichen; sie will die Volksvertretung gebrauchen, um die Elemente des Staats auf ihre wahre Aufgabe, die Vernichtung der wirklichen Ungleichheit, zurückzuführen; und da diese in der Lage der niederen Klasse gegeben ist, so ist es das Wesen aller Demokratie, die Volkssouverainetät, die auch sie anruft, zur Hebung dieser niederen Klasse in Bewegung zu setzen. Sie bezeichnet daher den Punkt, wo die rein rechtliche Idee der Gleichheit, deren Ausdruck der Republikanismus ist, in die sociale Idee der Gleichheit übergeht; wo die Demokratie auftritt, da ist die sociale Frage der tiefere Inhalt aller politischen Bewegungen, und ist Das einmal geschehen, so ist es unmöglich, zu dem reinen, abstracten Republikanismus zurückzukehren. Wo daher die Demokratie in der industriellen Gesellschaft erscheint, da wird sie naturgemäß der politische Ausdruck des Gegensatzes der bloß arbeitenden Klasse gegen das Kapital; mit ihr ist dieser tiefere Inhalt jener Gesellschaft, dessen Auftreten Socialismus und Communismus nur vorbereiten, zur völligen Erscheinung gekommen. Es ist daher natürlich, daß die letzteren mehr in den Hintergrund treten, so wie die Demokratie sich zur Geltung erhebt; dies geschah auch in Frankreich in jener Zeit, und je näher die Dinge ihrer Katastrophe kamen, desto bestimmter begann die demokratische Richtung die socialistische und communistische zu beherrschen.

Das Hauptorgan der auf diese Weise entstandenen Demokratie war die Réforme. Sie ist bekanntlich im Jahre 1843 gegründet. Ihre leitenden Grundgedanken sind, daß zwar die Ungleichheit der Fähigkeiten und Beschäftigungen die Basis der Gesellschaft bilden, daß aber höhere Fähigkeiten nur größere Pflichten, nicht größere Rechte begründen: darin liegt das Prinzip der concreten Gleichheit; die Möglichkeit ihrer Herstel-

lung aber ist in der Gesellschaftung gegeben und um diese herzustellen, muß man vor allen Dingen die Arbeiter associren, damit man sie aus Lohnarbeitern zu freien Arbeitern mache. Das zu thun, ist die Aufgabe des Staats. So lange aber die alte Wahlordnung besteht, kann und wird er diese Aufgabe nicht beginnen; das Nächste und Nothwendigste ist daher eine durchgreifende Wahlreform, um mit der neuen Kammer eine neue Ordnung der Gesellschaft begründen zu können.

Die Hauptarbeiter an dieser Réforme waren außer Ledru-Rollin noch Godefroy Cavaignac, der seine socialistische Richtung schon mehr als einmal bethätigt hatte, Dupoty, früherer Eigenthümer des Journal du Peuple, bei dem stets das rein republikanische Element vorwiegt; auch Louis Blanc hat daran gearbeitet und Georges Sand hat für das Feuilleton geschrieben. Außerdem Et. Arago, Schölcher, F. Flocon, C. Baune, F. Arago, Joly und Andere. Das Blatt, trefflich redigirt, nahm bald die höchste Aufmerksamkeit in Anspruch; es hielt sich von allen bestimmten Theorien fern, aber es vertrat mit aller Kraft das Interesse der Arbeiter, veranlaßte Petitionen derselben, Besprechungen, Verbindungen, und hätte entschieden den National überflügelt, wenn die falsche Politik Louis Philipps und Guizots nicht allmälig wieder die Blicke auf den Thron gelenkt und dem Republikanismus in den höheren Ständen einen Ersatz für Das gegeben hätte, was er in den niederen verlor. An die Reform schlossen sich der Almanac de la France democratique seit 1845 und der Almanac de la democratie, von dem jedoch nur ein Jahrgang 1843 erschienen ist. Diese Almanacs sind kleine Spiegelbilder der Bewegung und des Inhalts der großen Zeitung; sie sind bestimmt für die ärmeren Leser und haben hier einen bedeutenden Einfluß.

Seit dem Auftreten der Réforme und der Idee der Demokratie gingen nun die socialen Fragen allmälig auch in die übrigen Blätter über. Es wird nicht ohne Interesse sein, das Programm der Réforme, mit dem es auftrat und das jetzt fast vergessen ist, noch einmal eben in dieser Beziehung wieder vorzuführen. Es drückt, wenn auch sehr allgemein, so

doch zugleich auch allgemein verständlich den Inhalt des neuen Begriffs der Demokratie am besten aus. Wir lassen die politischen Grundsätze hinweg, über die sociale Frage sagt die Réforme:

„Während auf der einen Seite alle politischen Freiheiten eine nach der anderen zu Grunde gehen, erhebt sich auf der anderen die sociale Frage und breitet sich aus über die Regierung, den Staat und die ganze Gesellschaft."

Die Grundsätze, nach denen wir in dieser Frage von immer steigender Bedeutung handeln werden, sind:

„Alle Menschen sind Brüder. Wo die Gleichheit nicht existirt, ist die Freiheit eine Lüge. Allerdings kann die Gesellschaft nicht bestehen ohne Ungleichheit der Fähigkeiten, aber größere Fähigkeiten dürfen nicht größere Rechte verleihen; sie legen nur größere Pflichten auf. Dies ist das Prinzip der Gleichheit; seine nothwendige Form ist die Association. Der Endzweck der Association ist zur Befriedigung der intellectuellen, moralischen und materiellen Bedürfnisse Aller zu gelangen durch Anwendung ihrer verschiedenen Fähigkeiten und durch Vereinigung ihrer Anstrengungen.

„Die Arbeiter sind Sklaven gewesen, sie sind Leibeigene gewesen; sie sind jetzt Lohnarbeiter; man muß darnach trachten, sie in den Stand der Associés zu erheben.

„Dies Resultat kann nicht anders erreicht werden, als durch die Wirksamkeit einer demokratischen Regierung. Eine demokratische Regierung ist eine solche, die die Volkssouveränetät zum Prinzip, allgemeines Stimmrecht zu ihrem Ursprunge, zu ihrer Aufgabe die Verwirklichung der liberté, égalité, et fraternité hat!

„Die Regenten in einer richtig construirten Demokratie sind nur Mandatare des Volkes; sie müssen also verantwortlich und abberufbar sein. Die öffentlichen Functionen sind keine Auszeichnungen und dürfen keine Vorrechte sein; sie sind Pflichten. Da alle Staatsbürger ein gleiches Recht haben, an der Ernennung der Volksmandatare und an der

Bildung des Gesetzes Theil zu nehmen, so muß jede öffentliche Function honorirt werden, damit diese Rechtsgleichheit nicht illusorisch werde.

„Das Gesetz ist der Wille des Volkes, formulirt durch seine Mandatare. Alle müssen dem Gesetze gehorchen, aber Alle haben ein Recht, es öffentlich zu beurtheilen, damit man es ändere, wenn es schlecht ist.

„Die Freiheit der Presse muß aufrecht erhalten und geheiligt werden, als Garantie gegen mögliche Irrthümer der Majorität und als nothwendiges Werkzeug des Fortschrittes für den menschlichen Geist.

„Die Erziehung der Staatsbürger muß gemeinschaftlich und unentgeldlich geschehen. Der Staat hat dafür zu sorgen. Jeder Bürger muß die militairische Erziehung durchmachen. Keiner kann sich mit Geld loskaufen von der Pflicht, das Vaterland zu vertheidigen.

„Der Staat muß die Initiative ergreifen in industriellen Reformen, welche geeignet sind, eine solche Organisation der Arbeit, wodurch der Arbeiter zu dem Stande der Associirten erhoben wird, herbeizuführen. Der Arbeiter hat denselben Anspruch auf Erkenntlichkeit des Staats, wie der Soldat. Dem kräftigen und gesunden Bürger schuldet der Staat Arbeit, dem alten und schwachen Hülfe und Schutz." —

— Werfen wir hier einen Blick zurück auf die Lehren St. Simons, so ist es fast wunderbar, wie dieser Mann und seine glänzende Schule mit ihren Gedanken, mit ihren Gefühlen, ja mit ihren Ausdrücken die Zukunft beherrscht haben! Hätte der Herr dem ersten Socialisten Frankreichs ein so langes Leben verliehen, wie dem Sohne des Herzogs von Orleans, des Fürsten Philipp Égalité, wie wäre sein Dasein voll Noth und Arbeit, voll Zweifel und Verzweiflung herrlich belohnt worden! Aber was die Reform im Jahre 1843 zum Programm einer mächtigen, bald siegreichen Partei in Frankreich machen durfte, wird ewig der schönste Leichenstein bleiben auf dem Grabe des unglücklichen, halb vergessenen und doch so großherzigen und tiefblickenden Grafen H. de Saint-Simon! —

— Mit dem obigen Programm hatten nun die socialen Fragen Anerkennung und Organ zugleich gefunden. Hier war ein weites, noch unbetretenes Gebiet geöffnet.

Eine immer wachsende Aufmerksamkeit auf die Lage der niederen Klasse beurkundete die steigende Macht derselben; man wird nicht erwarten, daß hier bestimmte Systeme aufgestellt und verfochten werden, allein man findet da, wo man sonst nur eine einfache ministerielle Opposition zu sehen gewohnt war, seit jener Zeit eine nicht minder entschiedene Opposition gegen die Herrschaft des Kapitals und eine beständige Rückkehr zu der Arbeiterfrage, die von Tage zu Tage mehr Boden gewann. Selbst die Journale der Provinzen begannen daran Theil zu nehmen; immer allgemeiner ward das Bewußtsein, daß dieser Zustand nicht dauern könne, bis die unbegreifliche Starrheit der Regierung und die elende Bestechlichkeit der Kammer endlich die große Katastrophe herbeiführten.

Unter diesen Verhältnissen war es denn erklärlich, daß die ersten beiden Vertreter der socialen Demokratie, Louis Blanc und Proudhon, die bis dahin in der alten Ordnung der Dinge keinen Platz gefunden, eine immer größere Bedeutung gewannen. Wir haben bisher nicht von ihnen geredet; in der That gehören sie mit ihrer besten Kraft erst der folgenden Epoche. Was sie in dieser gethan und geschrieben, ist nur die Vorbereitung für ihre künftige, wenn auch nicht beneidenswerthe, so doch bedeutende Laufbahn. Auch ihnen aber hat erst die Demokratie den Weg geebnet; wir werden sehen, wie sie die Zeit benutzt und verstanden haben, die sie auf einen so lange von ihnen ersehnten Platz rief. Sie selber aber sind sich und ihrem Volke erst recht verständlich geworden durch Das, was sie seit 1848 gewirkt haben. Für sie verweisen wir daher auf den folgenden Band und die Geschichte der socialen Demokratie, deren Vorläuferin, die reine Demokratie, mit ihr untergegangen, oder vielmehr in sie aufgegangen ist.

Dies ist in kurzem Umrisse die Geschichte der französischen Gesellschaft seit der Julirevolution, deren wichtigster Theil die Geschichte des Proletariats und seines entstehenden Bewußtseins, bisher unter der Entwickelung politischer Dinge begraben lag. Dennoch war es klar, daß im Proletariate allein die Macht lag, den bestehenden Zustand umzustürzen; konnte man nicht bezweifeln, daß eine neue Revolution bevorstehe, so war es entschieden gewiß, daß diese Revolution, durch das Proletariat vollzogen, auch für das Proletariat geschehen werde. In diesem Sinne ist es vorhergesagt worden, daß die nächste Revolution eine sociale sein werde. Das ist eingetroffen. Jetzt bleibt es uns, die Geschichte dieser socialen Revolution darzustellen, ob sie vielleicht in ihren verschiedenen gewaltsamen und feindlichen Bewegungen uns der Lösung des großen socialen Räthsels näher bringt, wenn auch nur dadurch, daß sie uns zeigt, wo jene nicht zu suchen ist. Von Dem aber, was hier dargelegt ist, hat den höchsten geschichtlichen Werth die allgemeine Thatsache, die nie in dieser Klarheit und Größe in der Weltgeschichte vorgekommen ist, daß aus der volkswirthschaftlichen Gesellschaft sich nothwendig die industrielle mit der Herrschaft des Kapitals und der politischen und socialen Beherrschung der zwar freien aber kapitallosen Arbeit entwickelt, daß dieser Widerspruch aus dem Arbeiterstande das Proletariat macht, und daß er, wenn das Kapital nicht selber bei der socialen Reform ernstlich beginnt, nothwendig eine sociale Revolution erzeugen wird und muß.

Möchte diese geschichtliche Wahrheit auch für uns zur heilsamen, unvergessenen Lehre werden!

Anhang I.

Zum St. Simonismus.

Das folgende Manifest, von den St. Simonisten gleich nach der Julirevolution publicirt, zeigt von allen Schriften vielleicht am deutlichsten den Standpunkt des St. Simonismus in seiner schönsten Zeit. Das, was in ihm enthalten ist, bildet eigentlich den wahren Kern der ganzen Lehre; was ihm vorhergeht, ist nur ihre Vorbereitung, was über dasselbe hinausgeht, ist die Ueberstürzung ihres Lebensprinzips. An sich bedarf es keines weiteren Commentars. Es erschien als eine selbstständige kleine Broschüre; das Avertissement ist gewissermaßen sein Vorwort, aber später hinzugefügt, als dasselbe der Doctrine, première année beigedruckt ward. Wir übersetzen es vollständig.

St. Simonistische Religion.

Sendschreiben

an den Herrn Präsidenten der Deputirtenkammer.

Zur Nachricht.

Wir drucken hier dieses Sendschreiben wieder ab, das vor einiger Zeit an den Herrn Präsidenten der Deputirtenkammer gerichtet ward, auf

Veranlassung der Angriffe, welche von der Tribune herab gegen die St. Simonistische Religion gerichtet wurden.

Wie wir es vorausgesehen haben, haben diese Angriffe, von allen Seiten wiederholt, üble Vorurtheile gegen uns erweckt, theils in den höheren Klassen der Gesellschaft, theils unter Denjenigen, die man noch immer im Geiste des Lehnswesens (féodalement) den Peuple nennt. Diese Angriffe nun beruhen auf drei Hauptpunkten, die in der That nichts sind als drei grobe Irrthümer. 1) Die Gemeinschaft der Güter, 2) die Gemeinschaft der Weiber, 3) die Verbindung mit den demokratischen Gesellschaften.

Da das Sendschreiben an den Hrn. Präsidenten der Deputirtenkammer wesentlich zum Zweck gehabt hat, diesen so falschen Vorwürfen zu begegnen und unsere Stellung in der politischen Bewegung Frankreichs und Europa's klar festzustellen, so haben wir uns entschlossen, ihm eine weitere Verbreitung zu geben. Dies Dokument, bei einer feierlichen Gelegenheit entstanden, scheint uns das beste Mittel zu sein, um zu unserem vorgesetzten Ziele zu gelangen; und dieser Zweck wird, wir wiederholen es, für die St. Simonisten sein:

daß man sie anerkenne und beurtheile als das, was sie sind;

daß die Aufmerksamkeit edelmüthiger Herzen, die über die Bestimmung des Menschengeschlechts sich beunruhigen, geweckt werde;

daß den freien Männern, die das wahre Gefühl ihrer Würde haben, der Unmuth, und wir müssen hinzufügen, die Schande erspart werde, Diejenigen auf bloßes Hörensagen hin zu verleumden, welche die folgenden Lehrsätze glauben, lehren und praktisch ausführen:

Alle gesellschaftlichen Einrichtungen müssen zum Ziele die sittliche, geistige und körperliche Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Klasse haben;

Alle Vorrechte der Geburt, ohne Ausnahme, werden aufgehoben, Jedem nach seiner Fähigkeit und jeder Fähigkeit nach ihren Werken.

Dem Herrn Präsidenten der Deputirtenkammer.

Paris, den 1. October 1830.

Herr Präsident.

In der Kammersitzung vom 29. September hat Herr Mauguin, von den Verbindungen im Volke sprechend, das Dasein einer halb religiösen, halb philosophischen Secte angedeutet, welche ihre ganz eigenthümlichen Lehren über das Eigenthum verbreitete; bei diesen Worten haben mehrere Mitglieder der Versammlung die St. Simonistische Secte genannt, und der Redner, im Verlaufe der Darstellung seiner Auffassung von dieser Gesellschaft hat sie in einer übrigens sehr wohlwollenden Weise dargestellt, als lehre sie die Gemeinschaft der Güter.

In der folgenden Sitzung wiederholte Herr Dupin, von derselben Gesellschaft redend, die Behauptung seines Kollegen, mit dem Zusatze, daß die St. Simonisten noch eine andere Gemeinschaft forderten, die er nicht bezeichnete, die aber von einigen Stimmen neben ihm als eine Gemeinschaft der Frauen benannt, ohne daß er der Interpretation, welche seinen Worten gegeben ward, widersprochen hätte.

Auf diese Weise sind die St. Simonisten vor Frankreich, vor ganz Europa hingestellt, als forderten sie die Gemeinschaft der Güter und, nach einem Ausdruck, den wir unmöglich ohne Widerwillen wiederholen können, die Gemeinschaft der Weiber.

Neuerer sind allerdings dem ausgesetzt, daß ihre Lehren entstellt, ihre Grundsätze verkehrt werden; das ist in dem Augenblick, wo sie auftreten, die unabweisbare Bedingung ihrer Lage, und in den meisten Fällen müssen sie diese Prüfung mit Resignation über sich nehmen, indem sie durch die Folgen ihrer Anstrengung die Irrthümer zu berichtigen, die Ungerechtigkeiten wieder gut zu machen sorgen, die sie für den Augenblick erdulden müssen.

Das thun seit langer Zeit die St. Simonisten in Beziehung auf die Mißgriffe, deren Gegenstand sie alle Tage sind.

Aber dieses Mal geht der Mißgriff von einer zu hohen Stelle aus; er erhält eine zu hohe Wichtigkeit, sowohl durch die ungemeine Oeffentlich-

keit, die den Kammerdebatten wird, als durch die Autorität, welche sich in der Ferne an Das knüpft, was aus dieser Versammlung hervorgeht, als daß es ihnen erlaubt sein könnte, zu schweigen; und wenn die Absichten, welche man ihnen unterlegt, der Art sind, daß sie Verachtung oder Haß auf sie oder ihre Lehre herabrufen, so dürfen sie sich für berechtigt halten, daß die Körperschaft, welche sie ohne Absicht dieser Gefahr ausgesetzt hat, sich beeilen wird, ihre Gegenerklärung anzunehmen.

Ja, allerdings bekennen die St. Simonisten über die Zukunft des Eigenthums und über die Zukunft der Weiber Lehren, welche ihnen eigenthümlich sind und die sich an nicht minder eigenthümliche und durchaus neue Ansichten über die Religion, über die Staatsgewalt, über die Freiheit, kurz über alle die großen Räthsel anschließen, die gegenwärtig in ganz Europa sich bewegen in einer so heftigen und ungeordneten Weise; aber diese Ideen sind weit entfernt von denen, welche man ihnen beilegt.

Das System der Gütergemeinschaft wird allgemein verstanden als die gleiche Theilung unter allen Mitgliedern der Gesellschaft, sei es die des Stoffes der Production, sei es die der Früchte der Arbeit Aller.

Die St. Simonisten verwerfen diese gleiche Theilung des Eigenthums, die in ihren Augen eine größere Gewaltthätigkeit, eine empörendere Ungerechtigkeit sein würde, als die ungleiche Theilung, die ursprünglich durch die Gewalt der Waffen, durch die Eroberung vor sich gegangen ist.

Denn sie glauben an die natürliche Ungleichheit der Menschen, und sehen eben diese Ungleichheit als die Grundlage der Gesellschaftung, als die unentbehrliche Bedingung der gesellschaftlichen Ordnung an.

Sie verwerfen das System der Gütergemeinschaft; denn diese Gemeinschaft wäre eine offenkundige Verletzung des ersten aller sittlichen Gesetze, die sie zu verbreiten gesandt sind, und welches will, daß in Zukunft jeder nach seiner Fähigkeit gestellt und nach seinen Werken belohnt werde.

Aber in Gemäßheit dieses Gesetzes fordern sie die Aufhebung aller Privilegien der Geburt ohne Ausnahme, und in Folge dessen die Ver-

nichtung des Erbwesens (l'héritage) des größten aller Privilegien, Desjenigen, das sie gegenwärtig Alle umfaßt, und das zur Folge hat, daß es die Vertheilung der gesellschaftlichen Vorzüge dem Zufall überläßt unter der kleinen Zahl Derer, die darauf Anspruch machen können, und daß es die zahlreichste Klasse zur Entsittlichung, zur Unwissenheit, zum Elende verurtheilt.

Sie fordern, daß alle Werkzeuge der Arbeit, die Grundstücke und die Kapitalien, welche gegenwärtig die zerstückelte Grundlage der Einzelbesitzungen bilden, in eine gesellschaftliche Grundlage vereint werden, und daß diese Grundlage ausgebeutet werde durch Gesellschaftung und in hierarchischer Ordnung, in der Weise, daß die Aufgabe eines Jeden der Ausdruck seiner Fähigkeit, und sein Reichthum der seiner Werke sei.

Die St. Simonisten greifen die Einrichtung des Eigenthums nur insoweit an, als sie für Einige das gottlose Privilegium des Müßigganges heiligt, das heißt das Vorrecht, von der Arbeit Anderer zu leben; nur insoweit, als es dem Zufall der Geburt die sociale Unterordnung (le classement) der Einzelnen überläßt.

Das Christenthum hat die Frauen aus der Knechtschaft gezogen, aber es hat sie dennoch zur Unterwürfigkeit (subalternité) verurtheilt, und allenthalben in Europa sehen wir sie mit dem religiösen, politischen und bürgerlichen Interdict belegt.

Die St. Simonisten kommen, um ihre endliche Befreiung anzukündigen, ihre vollständige Emancipation, aber ohne darum das heilige Gesetz der Ehe, das im Christenthum verkündigt ist, aufzuheben; sie kommen im Gegentheil, um dieses Gesetz zu erfüllen, um ihm eine neue Heiligung zu geben, um die Macht und die Unverletzlichkeit der Verbindung zu erhöhen, welche sie schließt.

Sie fordern wie die Christen, daß ein einziger Mann mit einer einzigen Frau verbunden sei, aber sie lehren, daß die Frau dem Gatten gleich stehen soll, und daß sie, nach der Gnade, welche Gott im Besonderen über ihr Geschlecht ausgegossen, ihm verbunden werde in der dreifachen

Function des Tempels, des Staats und der Familie, so daß das sociale Individuum, das bis auf den heutigen Tag der Mann allein gewesen, künftighin der Mann und die Frau werde.

Die Religion St. Simons will nur jenem schamlosen Handel, jener gesetzlichen Prostitution ein Ende machen, die unter dem Namen der Ehe gegenwärtig so häufig die monströse Verbindung der Hingebung und des Egoismus, der Einsicht und der Unwissenheit, der Jugend und der Kraftlosigkeit heiligt.

Dies sind die allgemeinsten Ideen der St. Simonisten über die Aenderungen, die sie fordern in der Einrichtung des Eigenthums und der gesellschaftlichen Stellung der Frauen.

Es ist möglich, daß diese Ideen ihnen im Anfang nicht mehr Stimmen gewinnen als diejenigen, welche ihnen in der Kammer beigelegt wurden, und die sie in diesem Augenblicke abweisen; aber was sie hier sich vornehmen ist nicht, Stimmen zu gewinnen; ihr Gegenstand ist allein sich anerkennen und beurtheilen zu lassen, als Das was sie sind, indem sie im Uebrigen die Verantwortung ihrer Lehren und ihrer Handlungen übernehmen, die Verfolgung nicht herbeirufend, aber sie eben so wenig fürchtend, damit, wenn sie sich gegen sie ausbreitet, dies für ihre Glaubenssätze geschehe, und nicht für die, welche sie verdammen.

Herr Mauguin hat endlich die Saint Simonisten dargestellt als verbunden mit den demokratischen Gesellschaften, die gegenwärtig in Paris existiren; auch diese Thatsache ist ungenau.

Gewiß werden die St. Simonisten ihre Stimmen nicht mit allen Denen vereinigen, welche in diesem Augenblicke sich erheben, um gegen das Dasein dieser Gesellschaften zu protestiren; denn so unregelmäßig, so unvollkommen auch ihre Thätigkeit gegenwärtig ist, so sehen sie sie dennoch als den Ausdruck eines Gefühles, einer Kraft an, die noch eine wichtige Sendung zu erfüllen haben, die, Frankreich zu bewahren vor der Vernichtung, die durch die Juliereignisse bewirkt ist, und die Bewegung zu bestimmen, welche diese Vernichtung über ganz Europa verbreiten muß.

Diese Aufgabe ist groß, sie ist berechtigt (légitime), aber sie ist nicht die der Saint Simonisten.

Ihre Aufgabe ist es, aufzubauen, zu erbauen auf den Trümmern, welche sich um sie her erheben, zu gründen in der Mitte der Gesellschaft, die sich auf allen Seiten auflöst, eine neue Gesellschaft, die eine religiöse und friedliche Richtung allen Forderungen der Entwickelung giebt, und die bereit ist, in ihrem Schooße die ganze Menschheit aufzunehmen für die Zeiten, welche nahe sind, wo, ermüdet von Haß, von Krieg, von Anarchie, die Völker Gott um ein neues Gesetz der Liebe, und mit ihm um das Reich des Friedens und die Herrschaft der Ordnung bitten werden.

Bazard-Enfantin,
Häupter der Saint Simonistischen Religion.

Mit diesem Schreiben wurden der Kammer zwei Exemplare der Exposition I. année übergeben. Die Sache hatte natürlich keine weiteren Folgen.

Für die spätere Art und Weise des Auftretens der Schule, in der das ganze Prinzip sich schon in mystischen Vorstellungen verflüchtigt, ist das folgende Dokument so bezeichnend, daß wir ihm seinen Platz hier anweisen.

Aus der Verheißung der Zukunft. Von Julius le Chevalier *).

Und jetzt zu Euch, Franzosen des Jahres 1830, spricht St. Simon; denn Ihr seid die Repräsentanten der Menschheit.

---

*) Aus dem Unterricht, welchen der Obengenannte seit dem 20. Januar 1831 vor einer zahlreichen Versammlung in Paris, größtentheils aus Zöglingen aller Schulen bestehend, hielt. Auch unter dem Titel: Religion Saint-Simonienne. Enseignement central. (Extrait de l'Organisateur.) als besondere Broschüre (Paris 1831) erschienen. (Von Wendt aus dem Französischen übersetzt in der Zeitschrift für historische Theologie I. 2.)

So höret denn, der Ruf des Propheten ist kurz und fruchtbar:

Menschheit, dein Verlangen ist Friede; allein du kannst zum Frieden nicht gelangen, als nach Krieg, und deine Geschichte ist der Kampf zwischen zwei Prinzipien!

Menschheit, du kennst noch nicht deine Religion, dein Gesetz, dein Leben; denn deine Religion ist Liebe, dein Gesetz ist gesellschaftliche Vereinigung, dein Leben ist Wohlsein! Du kennst bis jetzt nur die Schmerzen der Kindheit und die Stürme der Jugend; und jetzt wirst du Mann, und sollst die ruhige und mächtige Liebe des männlichen Alters empfinden, und du wirst eine Gattin, würdig des neuen Bündnisses, finden; denn das Weib wird aus der Knechtschaft heraustreten.

Menschheit, du bist ins Unendliche vervollkommnungsfähig!

Neue Menschheit, heiliges Paar (couple saint), Vorbild und Erzeugerin der Vereinigung (type générateur de l'association), hier ist deine Religion:

1. Du wirst Gott lieben, und wirst die Menschheit und die Welt lieben; denn die Menschheit und die Welt sind in Gott; und dann wirst du Religion haben und die wirkliche Gegenwart Gottes empfinden! Und die Menschheit wird dann nur eine Familie von unzähligen Kindern bilden. Alle Raçen, alle Völker, alle Menschen werden verbunden und gesellig vereinigt sein, und dann wird das Leben der Welt, harmonirend mit deinem Leben, es zu entwickeln und zu verschönern dienen.

2. Du wirst es lieben, das Leben der Menschheit und der Welt zu empfinden und auszudrücken; und so wirst du Künstler sein.

Du wirst es lieben, das Gesetz der Menschheit und der Welt zu verstehen und zu erklären; und dann wirst du Gelehrter sein.

Du wirst es lieben, zu handeln und die Gestalt der Mensch-

heit und der Welt zu bestimmen (modifier); und dann wirst du ein Gewerbtreibender (industriel) sein.

3. Du wirst es lieben, zu regieren und das Leben der Menschheit zu seinem Ziele hinzurichten; und du wirst sein der bischöfliche Fürst (le pontife-roi), das erzeugende Paar (couple générateur) der menschlichen Familie, die Eingebung der Liebe und des Friedens.

Und dann wird jeder unter Herrschaft deiner Liebe vollzogene Schritt ein Fortschritt der Menschheit in der Liebe Gottes, d. i. in der Religion sein.

Du wirst es lieben, die Gelehrten zu leiten, und du wirst der Priester, der Vater der Wissenschaft sein. Und jeder Schritt, der unter Herrschaft deiner Wissenschaft vollzogen wird, wird ein Fortschritt der Menschheit in der Erkenntniß Gottes, d. h. in dem Dogma sein.

Du wirst es lieben, die Gewerbtreibenden zu leiten, und du wirst der Priester, der Vater der Industrie sein. Und dann wird jeder Schritt, der unter Herrschaft deiner Gewalt vollzogen wird, ein Fortschritt der Menschheit in der Paris Gottes, d. i. in dem Cultus sein.

Neue Menschheit, heiliges Paar, Vorbild und Erzeugerin der Vereinigung, siehe dein Gesetz:

1. Du wirst deine Obern lieben, weil sie werden deine Väter sein; du wirst deine Untergebenen lieben, weil sie werden deine Söhne sein; du wirst deines Gleichen lieben, weil sie werden deine Brüder sein. Und dann wird die menschliche Familie begründet sein, die allgemeine und endliche Vereinigung aller Menschen zur moralischen, intellectuellen und physischen Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Klasse. Und dann wird es nicht mehr bevorrechtete und geächtete Geschlechter, nicht Freunde und Feinde, Fremde und Landsleute geben, wohl aber Verwandte verschiedenen Grades

in der menschlichen Familie; und dann wird es nicht mehr Herren und Sklaven, Herrschaften und Diener, Adlige und Unadlige, Bürger und Vermögenlose, wohl aber Verbündete, d. h. Obere und Niedere geben, welche gemeinschaftlich und in Ordnung arbeiten.

2. Du wirst es lieben, zu arbeiten für deine Verwandten in der menschlichen Familie; und deine Verwandten in der menschlichen Familie werden arbeiten für dich. Und dann wird Allen, ohne Ausnahme, Erziehung, Geschäft und Ruhe zu Theil werden; und es wird nicht mehr eine Pflicht ohne Recht, und ein Recht ohne Pflicht geben, keine Nutznießung, keine Gewalt, keine Vorrechte der Geburt: sondern eine Rangordnung nach der Fähigkeit (classement selon la capacité); und es wird nicht mehr geben Müßige, noch Bettler, nicht Mildthätigkeit, noch Elend, sondern eine Vertheilung (der Güter) nach den Werken.

3. Du wirst in der Anordnung der geselligen Arbeit die Autorität sowohl, als die Freiheit lieben, weil der, welcher dich regieren wird, nur durch deinen freiwilligen Gehorsam gegen seine mächtige Fähigkeit auf dich wirken wird.

Und es wird dann eine Hierarchie der Liebe, d. i. Gottes gegründet werden, und die Macht wird untrüglich sein, und das gesammte Volk wird persönlich repräsentirt werden, und das gesammte Volk wird den Anordnungen des Vaters, welcher es zum Fortschritt anleiten wird, seine Zustimmung geben.

Und es wird nicht Ehrgeiz, noch Neid, nicht Haß, noch Schmeichelei mehr geben, sondern einen heiligen Wetteifer auf der Bahn des Fortschreitens, wo Alle Wähler zugleich und Erwählte sind.

Und dann wird es nicht mehr Hochmuth noch Demuth, nicht Egoismus noch Selbstverläugnung geben, sondern eine gehei-

ligte Persönlichkeit des liebenden, einsichtsvollen und starken Menschen.

Neue Menschheit, heiliges Paar, Vorbild und Erzeugerin der Vereinigung, siehe hier dein Leben!

1. Du wirst mit vorzüglicher Liebe (l'amour de prédilection) Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester lieben, die mit dir in demselben Kreise der Gesellschaft arbeiten und von Gott dieselbe Berufung empfangen haben werden. Und dann wird nach Verrichtug (fonction) und Wahl in Gott die Familie begründet werden, welche ihr eigenes Leben inmitten der allgemeinen Familie führen wird; und es wird eine gesellschaftliche Vaterschaft, eine gesellschaftliche Kinderschaft und eine gesellschaftliche Bruderschaft vorhanden sein.

Dann wird es auch nicht mehr despotische Gatten, noch Frauen in der Macht des Mannes, nicht Meister und Lehrlinge, Obere und Untergebene geben, sondern eine hierarchische Mitwirkung in den Arbeiten aller Klassen und eine Verwandtschaft der Verrichtung. Und dann wird es keine Eifersucht, keine Gleichgültigkeit, nicht ausschließende Liebe eines Einzigen, nicht gleiche Liebe Aller geben, sondern einen heiligen Vorzug (la sainte préférence) mitten in der allgemeinen Liebe.

2. Du wirst mit besonderer Liebe Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester lieben, deren Leben mit dem deinen nach der Ordnung der Zeugungen verknüpft ist. Und dann wird die Familie nach der Geburt, der ursprüngliche Kern der gesellschaftlichen Familie, in Gott begründet werden, und es wird eine Vaterschaft, Kindschaft und Bruderschaft des individuellen Lebens geben.

Und dann wird es nicht mehr eine Kaste, noch Gemeinheit, noch eine Familie getrennt vom Staate, noch einen Staat getrennt von der Familie geben, sondern es wird eine Verwandtschaft der Ge-

burt stattfinden. Dann wird es keinen eifersüchtigen Egoismus der israelitischen Familie, keine Verzichtung auf die Familie der Welt zu Gunsten der geistigen Familie, wie bei den Christen, geben, sondern die Liebe der individuellen Familie wird durch die gesellige Liebe belebt sein.

3. Du wirst es lieben, zu leben in der Gegenwart, deinen Körper eben sowohl entwickelnd als deinen Geist; und wirst es lieben, dich des vergangenen Lebens zu erinnern und vorzubereiten das künftige.

Dann wirst du in den verschiedenen Generationen jener zwiefachen Familie in Liebe, Weisheit und Schönheit ewig wachsen; und dein Leben, immer neu, in jeder seiner Phasen, eine Reise der Weihung durch die Jahrhunderte hindurch und inmitten der Welten, — dein Leben wird, ein individuelles und ein Sammelleben (collective) zugleich, keine Grenzen haben, als die Unermeßlichkeit, und kein Ende als die Ewigkeit.

Und dann wird es keinen durch das Fleisch getödteten Geist, kein durch den Geist getödtetes Fleisch, kein Reich der Erde getrennt von dem Reiche des Himmels, keinen Schmerz der Zeitlichkeit für die Freude der Ewigkeit geben, sondern eine heilige Harmonie alles menschlichen Strebens.

Und dann wird nicht mehr die Rede sein von Hölle oder Paradies, nicht von der ewigen Ruhe und der ewigen Verdamrniß des Christenthums, noch von dem absoluten Tode des Materialismus; wohl aber wird es geben eine fortschreitende Entwickelung (évolution progressive) des Menschen in der Menschheit und der Menschheit in Gott.

Menschheit, hier ist deine Religion, dein Gesetz, dein Leben!

Anhang II.

Zu Fourier's System.

Damit man von der wunderlichen Schreibart, wie von dem eigenthümlichen Ideengange Fourier's sich eine Vorstellung machen könne, fügen wir die Uebersetzung einiger Stellen aus seinen Werken hinzu. Man muß dabei bedenken, daß es eben nur einzelne Stellen sind; es wird aber durch sie klar werden, wie schwer es oft ist, bei dem Studium seiner Theorie ernsthaft zu bleiben, und wie leichtes Spiel diejenigen haben, die mit Spott und Lachen ihre Kritik zu beendigen denken. Zugleich erinnern wir, daß wir gerade sehr pikante Abschnitte herausheben, denen man leicht eben so viele sehr gut geschriebene an die Seite stellen könnte. Jedes dieser Citate hat übrigens für die ganze Theorie Fourier's seine eigenthümliche Bedeutung, die auch der leichtesten Aufmerksamkeit nicht entgehen wird. —

Kosmogonie.

„Wir wollen jetzt die Modulation oder Reihe der rothen Früchte analysiren, die durch die Erde und ihr Clavier von fünf Monden geschaffen sind:

Nämlich: Mercur, Juno, Ceres, Pallas und Phoebina, genannt Vesta. Ferner: „l'Ambigue," genannt Venus.

Da die Planeten Androgynen sind wie die Pflanzen, so begatten sie sich mit sich selber und mit anderen Planeten. So gebiert die Erde, durch Begattung mit sich selber und durch die Mischung ihrer beiden typischen Arome, das männliche, vom Nordpol ausgegossen, und das weibliche vom Südpol, den Kirschbaum, die unter-pivotale (sous-pivotal) Frucht unter den rothen Früchten, die von den fünf Früchten der Tonleiter begleitet ist, nämlich:

Die Erde, mit Mercur sich begattend, ihrem fünften und Hauptsatelliten, gebiert die Erdbeere.

Mit Pallas ihrem 4., die schwarze Johannisbeere.

Mit Ceres ihrem 3., die Stachelbeere.

Mit Juno ihrem 2., die Johannisbeere.

Mit Phöbina ihrem 1. nichts — Lücke.

Mit Venus ihrem Nebenpunkt (son Abigue) einfach: die stachlige Maulbeere, zusammengesetzt: die Himbeere.

Mit dem Mittelpunkt (Pivot) oder der Sonne, direct die Weintraube, die aufsteigende pivotale Frucht; absteigend, nichts.

— „In der nächsten Schöpfung werden unsere fünf Satelliten uns, unter anderen Wundern, die kleinen landwirthschaftlichen Vierfüßler geben, das Zwergpferd, den Zwergstier, das Zwergkameel, die in der ersten mißlungen sind." —

— „Auf jedem Schritte erkennt man eine große Unordnung in dem gegenwärtigen beweglichen Reiche unseres Erdballs. Es ist eine éclosion contremoulée (unübersetzbar — etwa „im Guß mißlungene oder mißgegossene Gestaltung"), die uns den liebenswürdigen Nachbar des Feldes gegeben hat, den Wolf, an dessen Stelle wir einen größeren Hund hätten haben müssen, oder einen „Ueberhund" (hyper-chien), fähig die Abgründe zu durchlaufen, wie die Gemsen und Steinböcke. Auf gleiche Weise müßten wir an der Stelle der Fischotter, die unsere

Bäche und Fischteiche verwüstet, einen größeren Biber oder „Ueberbiber" (hyper-castor) haben, der uns hülfe die Fische zu fangen oder die Netze auszubreiten. Man kann nicht oft genug wiederholen, daß unser Erdball von aller Erdkugel die am Meisten mystificirte ist in Beziehung auf die Schöpfungen, und daß er am Meisten interessirt ist, sich ohne Aufenthalt von dem verhaßten beweglichen Reiche frei zu machen, das ihm die gegenwärtigen Schöpfungen gegeben habe...."

„Die Kenntniß des Systems der Natur würde eine sehr nutzlose sein, wenn sie uns nicht die Mittel gäbe, das existirende Uebel zu heben, und die trennenden Erscheinungen, die schädlichen Wesen durch die „Gegengebilde" (contre-moulés) oder nützlichen Diener zu ersetzen. Was hülfe es uns zu wissen, in welcher Ordnung jedes Gestirn in der Schöpfung auftritt, zu wissen, daß das Pferd und der Esel vom Saturn in dieser Modulation geschaffen sind, das Zebra und das Quagga von dem Proteus, einem noch nicht entdeckten Gestirn, das jedoch existirt, weil man seine Werke in aller Weise sieht; daß in dieser Modulation Jupiter den Stier und den Büffel gab, Mars das Kameel und das Dromedar? Nach der Erkenntniß dieser Data würde uns die traurige Gewißheit bleiben, daß diese Gestirne, als müßige Umherzieher, im Gegentheil auf unserer Erde siebenmal mehr Werke hervorgebracht haben, indem sie ein bewegliches Reich schufen, von dem $^7/_8$ schädlich sind."

„Höchst werthvoll aber wird für uns die Kunst sein, sie wieder in die Schöpfung zurückzuführen durch eine „entgegengesetzte Arbeit" — (travail contremoulé), durch welche Der (der Planet nämlich), der uns den Löwen gegeben hat, uns als „Gegengebilde" (contremoule) einen prächtigen und gelehrigen Vierfüßler geben würde, einen elastischen Träger, den Anti-Löwen, mit dem ein Reiter, der am Morgen von Calais oder Brüssel auszieht, sein Frühstück in Paris einnimmt, seinen Mittag in Lyon, seinen Abend in Marseille zubringt, weniger angegriffen von dieser Tagereise, als einer unserer Couriere im Sattel, denn das Pferd ist ein harter und einfacher Träger (solipéde), der sich zum Anti-

Löwen verhalten wird, wie ein Wagen ohne Federn zu einem in Federn hangenden. Das Pferd wird man gebrauchen zum Ziehen und zur Parade, wenn man die ganze Familie der elastischen Träger besitzen wird, den Anti-Löwen, den Anti-Tiger, den Anti-Leopard, die dreimal so groß sein werden wie die gegenwärtigen. So wird ein Anti-Löwe leicht mit jedem Schritt im raschen Trabe vier Toisen überspringen, und der Reiter, auf dem Rücken desselben, wird so weich sitzen wie in einem Federwagen. Es wird ein Vergnügen sein, diese Welt zu bewohnen, wenn man solche Diener haben wird. Die neuen Schöpfungen, die man in fünf Jahren beginnen sehen kann, werden solche Reichthümer in allen Elementen geben, im Wasser wie auf der Erde. Anstatt Wallfische und Haie zu schaffen, würde es mehr gekostet haben, die werthvollen Diener zu schaffen, wie:

Anti-Wallfische, die die Schiffe in den Windstillen ziehen.

Anti-Haie, helfend um die Fische zu fangen.

Anti-Flußpferde, die die Schiffe in den Flüssen ziehen.

Anti-Krokodille, Mitarbeiter in den Flüssen.

Anti-Seehunde, oder die Hammel des Meeres.

Alle diese herrlichen Erzeugungen werden nothwendige Erfolge einer Schöpfung durch „gegenbildende Arome" (aromes contremoulés) sein, die da beginnt durch ein aromales sphärisches Bad, das die Meere von ihrem Bittersalz befreit."

(Traité d'association. 1. Bd. p. 519.)

Belohnung der Gelehrten und Künstler in der societären Harmonie.

„Wir beginnen mit einer Angabe ihrer künftigen Belohnungen und der Weise, wie man in der Gesellschaftung dieselben mit Gerechtigkeit und Prodigalität vertheilt.

„Die gegenwärtige Bevölkerung der Erde giebt im Beginne ungefähr 600,000 Cantone oder Phalanges von circa 1500 Personen. Die

Zahl der Phalangen wird sich in der Folge bis zu 3 und 4 Mill. erheben, wenn die Zahl der Bevölkerung vollständig erreicht sein wird. Aber die Gelehrten und Künstler der gegenwärtigen Zeit dürfen ihre Rechnung nur auf 600,000 Phalanges richten, die die Vertheilung der 900 Mill. Menschen ist.

„Jede Phalange errichtet jedes Jahr, nach absoluter Stimmenmehrheit, eine Tafel über die Erfindungen, Compositionen und wissenschaftlichen Ergebnisse, die sie gefunden hat. Jede dieser Produktionen wird beurtheilt durch die betreffende Série. Eine Tragödie durch die Série der Literatur und der Poesie, und so ferner für alles Neue. Wenn das Werk der Belohnung werth erscheint, bestimmt man die Summe, die dem Verfasser zugesprochen werden soll; z. B. einen Franken an Racine für seine Tragödie Phèdre.

„Jede Phalange, nachdem sie die Tafel der Preise, die sie bestimmt, errichtet hat, sendet dieselbe an eine Verwaltung, die die Stimmen der Cantone sammelt und die Provinzialtafel macht. Diese wird an die Behörde geschickt, die dasselbe thut mit den Provinzialtafeln überhaupt. So gelangt stufenweise die Stimmensammlung bis zum Ministerium von Constantinopel, dem Sitz des Congresses in der unité sphérique, wo die letzte Entscheidung der Stimmen stattfindet, und wo man die Namen der Verfasser verkündet, die durch die Majorität der Phalangen der Erde gekrönt sind. Man spricht dem Verfasser die Mittelsumme der durch diese Majorität votirten Summe zu.

„Gesetzt nun, die Stimmenabgabe hätte Racine einen Franken für seine Phèdre bestimmt, und Franklin drei Franken für die Erfindung des Blitzableiters, so übersendet das Ministerium dem Racine Wechsel für 600,000 Fr. und dem Franklin für 1,800,000 Fr. Die Summe wird vertheilt auf die 600,000 Phalangen der Erde, so wie das Werk die absolute Majorität von 300,001 Stimmen erhalten hat.

— „Die kleinsten Werke, wenn sie nur durch die allgemeine Meinung als ausgezeichnet anerkannt worden sind, bringen noch den

Verfassern ungeheure Summen ein. Denn wenn der Erdball bestimmt:

An Lebrun, 2 Sous für eine Ode,

An Haydn, 1 Sous für eine Symphonie,

so erhält Lebrun 60,000 Fr. und Haydn 30,000 Fr. für eine Arbeit, die vielleicht nur einen Mondt Arbeit gekostet hat."

(Neue Ausgabe, Oeuvres II. p. 352. 649.)

Die Ehe in der siebenten Periode.

„Die Freiheit in Liebessachen beginnt aufzukommen und verwandelt den größten Theil unserer Laster in Tugenden, wie den größten Theil unserer „Artigkeiten" (gentillesses) in Laster. Es werden verschiedene Grade in den Verbindungen der Liebe eingeführt. Die drei vorzüglichsten sind:

1. Geliebte, die diesen Titel führen (favoris et favorites).

2. Erzeuger und Erzeugerinnen (géniteurs et génitrices).

3. Gatten (époux et épouses).

„Die letzten müssen wenigstens zwei Kinder mit einander erzeugt haben. Die zweiten haben nicht mehr als ein, die ersten gar kein Kind mit einander. Diese Titel geben den Verbundenen verhältnißmäßig wachsende gegenseitige Erbberechtigung.

„Eine Frau kann gleichzeitig haben:

1. Einen Gatten, von dem sie zwei Kinder hat

2. Einen Erzeuger, von dem sie nur eines hat

3. Einen Geliebten mit dem sie früher gelebt hat, und der diesen Titel behält;

„Außerdem noch bloße Liebhaber, die keine Bedeutung vor dem Gesetz haben.

„Durch diese Abstufung der Titel wird ein hoher Grad von ritterlicher Höflichkeit und treue Wahrnehmung der eingegangenen Verbindlichkeiten erreicht. Eine Frau kann dem Geliebten, von dem sie schwanger

ist, den Titel eines Erzeugers vorenthalten; sie kann ebenso, wenn sie Grund zur Unzufriedenheit hat, ihren verschiedenen Männern die höheren Titel verweigern, auf welche sie Anspruch machen. Dasselbe Recht haben die Männer gegen ihre verschiedenen Frauen. Diese Methode verhütet alle Heuchelei, deren Quelle sonst die Ehe ist. In der Periode der Civilisation *) erwirbt man alle Rechte für ewige Zeiten, sobald das verhängnißvolle Band geknüpft ist, daher kommt es denn, daß der größte Theil der Eheleute sich nach kurzer Zeit beklagt „angelaufen" (attrappé) zu sein, — und die Folgen einer solchen Täuschung dauern fürs ganze Leben. Dergleichen Täuschungen aber giebt es nicht in der vorgeschrittenen Wirthschaft (ménage progressif). Die Paare rücken nur mit der Zeit zu einem höheren Grade auf, indem sie anfangs bloß den Titel Geliebte führen, dessen Rechte geringfügig sind, und überdies von den Contrahenten widerrufen werden können. Ein Mann, der sich Kinder wünscht, läuft nicht Gefahr, diesen Wunsch durch Unfruchtbarkeit seiner einen und einzigen Frau vereitelt zu sehen, und eine Frau muß nicht unglücklich sein für ihr ganzes Leben, weil ihr Gatte ein Heuchler war, der am Tage nach der Hochzeit die Maske abwarf, und sich als Spieler, Eifersüchtigen oder brutalen Tyrannen zeigte. Mit einem Wort, da die ehelichen Titel nur nach reiflicher Prüfung erworben werden können und nicht ausschließlich sind, so werden sie für die Verbundenen nur ein Reiz zur Aufmerksamkeit und Courtoisie, nie aber ein Mittel zur Verfolgung sein.

„Diese kurze Abschweifung über die „vorgeschrittene Wirthschaft" reicht nicht hin, eine vollständige Idee von derselben zu geben. Man müßte außer anderen Details noch einige Bemerkungen über das Gesetzbuch der Liebe in dieser Gesellschaft und die Erziehungsmethode in derselben hinzufügen. Ich kann mich auf diese Entwickelungen nicht einlassen,

---

*) Dieses Wort bezeichnet, wie schon oben entwickelt, bei Fourier durchgängig den gegenwärtigen socialen Zustand.

das wenige Gesagte genügt aber, um die ungemeine Leichtigkeit darzuthun, mit der wir den Weg aus unserem gegenwärtigen Labyrinthe durch eine rein häusliche Operation finden könnten.

„Die Charakterverderbniß der Weiber bei Wilden und Barbaren hätte die Civilisirten lehren müssen, daß das Liebesglück des Mannes mit der Freiheit wächst, die das Weib genießt. Diese Freiheit, dem Genuß die Thore öffnend, öffnet sie auch der Sitte, die jenem erst seinen Reiz leiht. Welche Heuchelei in der jetzigen Galanterie! Junge Männer schleichen sich mit Honigsüße in das Innere eines Hauses ein, und erniedrigen sich, um ihren Zweck zu erreichen, zu Schmeicheleien vom Hausherrn bis zum Schooßhündchen herab! Mag immerhin die Liebe solchen Schändlichkeiten einen gewissen Reiz leihen, — welche gehässige Rolle bleibt es, wenn man die Sache mit kaltem Blut betrachtet! Kann es Wunder nehmen, wenn eine solche Liebe meist in eisige Gleichgültigkeit übergeht, sobald einmal Sättigung die Verliebten über jene traurigen Wahrheiten aufgeklärt hat?"

. . . .

„In der Periode der Civilisation giebt es nur zwei Ehehebel, Geld und Intrigue. Die Väter verkennen Das keineswegs und sind daher mehr besorgt, ihren Töchtern eine gute Mitgift, als eine gute Erziehung zu geben. Was die Intrigue betrifft, so ist die nun einmal nicht die starke Seite der Väter, und wie sehr sie auch die heirathsfähigen Männer anzulocken suchen mögen, so werden sie doch von jedem nur halbwege geschulten (manégée) Mädchen übertroffen, das auf eigene Hand eine Intrigue zu führen und andere Batterien spielen zu lassen weiß, als gerade ihre Tugend. Solche erfahrene Mädchen verstehen vortrefflich die Kunst der Sittsamen (pudibondes), die besten Partieen wegzukapern und ohne Dazwischenkunft anderer Personen vortheilhafte Verbindungen zu schließen, während jede Verheirathung einer kleiner Agnese die scandalöse Vermittelung von Gevatterinnen, Verwandten, Notaren und Philosophen erheischt, die sich mit Zureden an den jungen Mann nisten und ihn in das

Ehenetz stoßen, wie etwa Fleischer und ihre Hunde einen Ochsen umringen und ins Schlachthaus treiben, das zu betreten der Unglückliche Anstand nimmt.“

(Théorie des quatre mouvements. Neue Ausg. p. 184 ff.

Das jenseitige oder zukünftige Leben.

„Das jenseitige oder zukünftige Leben verhält sich zu dem jetzigen wie Wachen zum Schlaf. Das Wachen ist ein zusammengesetzter Zustand, in dem wir die Ausübung unseres doppelten Vermögens verbinden, d. h. unseres Körpers- und Seelenvermögens. Der Schlaf dagegen ist ein einfacher Zustand, in dem der Körper der Seele nicht gehorcht; er ist die Trennung beider. Während des Schlafs fällt die Seele in Bewußtlosigkeit (déraison), und hat daher meist nur vage Gedanken, deren Lächerlichkeit sie beim Erwachen einsieht.

„Da das gegenwärtige Leben zu dem künftigen sich verhält wie der einfache Zustand zu dem zusammengesetzten, so haben wir in dem künftigen den doppelten Gebrauch unseres Gedächtnisses, wo wir in diesem eine doppelte Lücke in demselben haben. Folglich können wir in unserem gegenwärtigen Leben keine Erinnerung unseres früheren Daseins weder in dieser noch einer anderen Welt haben, während wir in dem anderen Leben uns Beider bewußt sein werden.

„In dem anderen Leben erhalten die Seelen einen Körper aus einem Element, welches wir Arom (arome) nennen, das unverbrennbar und dem Feuer gleichartig ist. Es durchdringt feste Körper mit reißender Schnelligkeit, wie wir an dem Arom sehen, das man magnetisches Fluidum nennt, und welches im Inneren der Felsen und im Herzen von Bergwerken eben so schnell und unbehindert umherkreist, als in freier Luft. Den Beweis liefert die Magnetnadel, die von dem magnetischen Fluidum im Schooße der dichtesten Felsen gelenkt wird.

„Der Körper der Abgeschiedenen ist aromal-ätherisch, d. h. der aromale Bestandtheil desselben verbindet sich mit einer anderen Substanz aus

dem Element des Aethers, welcher die oberen und dünneren Schichten unserer Atmosphäre bildet. Denn wie die Leiber auf dieser Welt wässerig-erdig (terre aqueux) sind, d. h. aus den Elementen der Erde und des Wassers zusammengesetzt, so ist es in der Ordnung, daß die Leiber für das Jenseits aus zwei anderen Elementen, Arom und Luft, bestehen. Die Luft allein kann die Körper der jenseitigen Wesen nicht bilden, denn sie ist verbrennbar; aber ihr oberer Theil, der Aether, mehr befreit von Sauerstoff und mit dem Arom verbunden, bildet Körper, die vollkommen gleichartig mit dem Feuer und dem brennenden Innern der Erde sind, welches die Wesen des Jenseits in ihren Verrichtungen zu durchziehen haben.

„Die Seelen der Abgeschiedenen haben verschiedene Genüsse, die uns unbekannt sind, unter andern den Genuß zu sein und sich zu bewegen. Wir haben keinen Begriff von diesem Wohlbehagen, dem des Adlers vergleichbar, der in der Luft schwebt, ohne die Flügel zu bewegen. So ist, in der anderen Welt, der Zustand der Abgeschiedenen; denn begabt mit einem Körper, der weit leichter ist als die Luft, schweben sie in dieser und noch mehr in der festen Erde, deren dichteste Felsen sie ohne Hinderniß durchdringen können.

„Bisweilen genießen wir im Schlaf einen Vorgeschmack von dem Wohlbehagen eines Körpers, der ungeheure Räume durchmißt, schneller als eine Schwalbe, und sich von der Erde erhebt, ohne vermittelnder Flügel zu bedürfen. Und dieses Vermögen haben die Seelen der Abgeschiedenen in der anderen Welt beständig, da sie aromale Körper besitzen. In diesem uns unbekannten Vergnügen besteht das Glück zu sein und in jedem Augenblick Genuß zu empfinden durch den bloßen Vortheil einer Bewegung, ohne die Erde stampfen, oder die Beine von sich werfen, oder sich tragen lassen zu müssen."

„Wir kennen in dieser Art nur dreierlei, das uns eine einigermaßen ähnliche Empfindung verschafft: 1) Der in Federn hängende Wagen, dessen Bewegung den Kindern so angenehm ist, und sie besonders in noch

zartem Alter ergötzt. 2) Das Schweben auf dem Schlittschuh beim äußeren Bogenlauf. 3) Das Schaukeln, eine angenehme Bewegung, bei der Erschütterung vermieden wird und die uns den besten Begriff von der Bewegungsart der jenseitigen Wesen giebt. Diese ist gleich dem Schweben eines Adlers, und dieser bloße Unterschied ihrer Art sich zu bewegen von der unserigen, verschafft ihnen das uns vollständig unbekannte glückliche Gefühl des Seins; denn wir versinken in Trägheit und Langeweile, sobald uns anziehende Beschäftigung oder Zerstreuung mangelt.

„Ich könnte noch viele andere Genüsse der Todten beschreiben, die man eigentlich: „im Jenseits Lebende" oder „im höheren Grade Lebende" nennen sollte. Es kann bewiesen werden, daß im Vergleich zu unserem Loos in jener Welt wir hier nur wie Schildkröten existiren. Nichtsdestoweniger sind auch die Jenseits Lebenden auf ihre Art unglücklich, weil sie unendlich viele Güter entbehren müssen, die sie genießen könnten, sobald die societäre Harmonie eingerichtet wäre. Diese Entbehrung wird um so empfindlicher, als sie unseren Erdball zur Organisation dieser Harmonie fähig sehen, die uns und ihnen zu so großer Freude gereichen würde.

„Der größte Dienst, den man Abgeschiedenen und Lebendigen leisten könnte, wäre also unverzüglich die societäre Harmonie einzuführen: Von diesem Augenblicke werden die Jenseitigen um so glücklicher sein, als sie nicht dem Tode zu erliegen brauchen, um in das irdische Leben zurückzukehren. Ein solcher Uebergang ist für sie eine Verrichtung, ähnlich dem Zubettegehen, worauf der Schlaf folgt. Während dieses Schlafs wird ihnen ein Körper in dieser Welt zugetheilt, — sie beziehen ihn aber noch nicht von dem Augenblicke der Conception des Foetus, sondern erst in der Periode des Zahnens. Bis dahin ist das Kind von der großen Seele des Erdballs belebt, und die Einflößung einer besonderen Seele ist ihm die gleiche Operation, wie das Inoculiren des edlen Auges dem jungen wilden Baum."

(Traité d'association, 1. Bd. p. 235 ff.)

Societäre Oekonomie. Vortheile der combinirten Bewirthschaftung.

„Man wird fast geblendet, wenn man sich ein Bild der gewaltigen Vortheile entwirft, welche die Vereinigung von 300 Wirthschaften in einem einzigen Gebäude mit sich bringt, wo sie Unterkommen und Tisch zu verschiedenen Preisen, bedeckte Communicationswege und wechselnde Beschäftigung, kurz Alles finden können, was die Arbeit abkürzt, erleichtert und angenehm macht.

„Gehen wir einmal ins Einzelne und betrachten zuerst den Vortheil eines Gesellschaftskornbodens und Gesellschaftskellers.

„Die 300 Kornböden, welche dreihundert Dörfler-Familien (ungefähr 1500—1600 Personen) gegenwärtig brauchen, werden durch einen großen Speicher ersetzt, der in besondere Räume für verschiedene Waaren und selbst verschiedene Unterarten derselben Waare getheilt ist. Dabei kann man in Bezug auf Luftreinigung, Heizung, Sicherung und Ausstellung der Waaren Vortheile wahrnehmen, an die der einzelne Bauer nicht denken darf. Oft ist selbst ein ganzes Dorf ungünstig für die Aufbewahrung der Produkte gelegen.

„Die Kosten für Baumaterial und Aufrichtung dieses einen großen Speichers würden dennoch kaum den zehnten Theil der Baukosten für die 300 Bauerscheunen betragen, selbst wenn man diese auf ein einziges Stockwerk beschränken wollte. Bei den Maßregeln gegen Feuersgefahr und Beschädigung, gemeinschaftlich und in einem Gebäude getroffen, würden sich ebenfalls große Vortheile herausstellen. Die Schutzmittel gegen wilde Thiere und schädliche Insekten sind in unseren gegenwärtigen Dörfern nur scheinbar, weil die Masse dabei unthätig bleibt. Die Treibjagden können die starke Vermehrung der Wölfe nicht verhindern, und hat man mit unsäglicher Mühe endlich die Ratten aus dem eigenen Speicher vertrieben, so wird man von denen des Nachbars und der Feldratten bestürmt, weil man diese nicht mit durchgreifenden Mitteln vertilgt, die

freilich während der Civilisation unmöglich sind. Selbst die jährlich wiederholten Anordnungen der Raupenlese werden kaum befolgt. Wo man einmal den Ackerbau societärisch betreiben wird, da wird bald kein einziges Raupennest mehr zu finden sein.

„Die combinirte Bewirthschaftung führt eine Menge Ersparnisse in den Verrichtungen mit sich, die wir für productiv halten. Dreihundert Familien eines ackerbauenden Dorfes, z. B. schicken nicht einmal, sondern vielleicht zwanzigmal im Laufe eines Jahres ihre Produkte zu Markt. Der Bauer bringt dann jedes Mal einen ganzen Tag in der Stadt zu, hätte er auch nicht mehr als einen Scheffel Bohnen zu verkaufen. Das ergiebt für die 300 Familien einen durchschnittlichen Verlust von 6000 Arbeitstagen, ohne noch die Fuhr- und Frachtkosten in Anschlag zu bringen, die zwanzigmal so groß sind, als sie bei der Gesellschaftung wären. Diese verkauft alle ihre Erzeugnisse in großen Quantitäten, da man ja immer für ganze Phalangen von ungefähr 1500 Personen einzukaufen hat."

(Traité d'association, p. 348 ff.)

Die englische Staatsschuld, in sechs Monaten durch Hühnereier bezahlt.

„Nicht mehr nach Millionen, nach Milliarden werden wir die kleinen Erträgnisse schätzen, die man gegenwärtig gering achtet. Jetzt kommt z. B. an die Hühnereier die Reihe, eine große Rolle zu spielen und eine Aufgabe zu lösen, vor der die gelehrtesten Finanzmänner Europa's erblassen. Sie haben nur verstanden, die Schuldenmasse zu vergrößern. Wir werden mit dem halben Ertrage der Eier eines Jahres, — ohne die Hennen anzugreifen — bis auf den Tag genau, den Koloß der englischen Staatsschuld vernichten, und das durch eine Leistung, die, weit entfernt drückend zu werden, vielmehr nur ein Spielwerk für den Erdball ist.

„Wir wollen die Rechnung mit arithmetischer Genauigkeit darlegen.

Es handelt sich also darum, 25 Milliarden im J. 1835 in Hühnereiern zu bezahlen.

„Fangen wir damit an, den wirklichen Werth der Eier festzusetzen. Ich schätze sie zu 10 Sous oder einen halben Franc das Dutzend, wenn ihre Frische verbürgt und sie etwa von der Größe sind, wie die Hennen von Caux sie legen, die in der Harmonie noch die kleinsten sein werden, da die Wiedergeburt des Hühnergeschlechts jener des Menschengeschlechts unmittelbar folgen muß.

„Rechnen wir also das Dutzend guter, großer, frischer Eier, von kunstgerecht erzogenen Hennen gelegt, zu einem halben Franc, so brauchen wir 50 Milliarden Dutzend Eier, um die englische Schuld zu tilgen. Wie groß wird nun die Eierzeugung im Jahre 1835 in den 600,000 Phalangen sein können?

„Das Huhn, dieses schätzbare Federvieh, ist ein Weltbürger unter den Vögeln. Es acclimatisirt sich bei einiger Pflege überall und gedeiht im Sande Egyptens wie im Eise des Nordens. Ich werde beweisen, daß der Hühnerhof einer Phalange wenigstens 10,000 legende Hennen halten muß, ungerechnet die Küchlein, deren Zahl auf das zwanzigfache sich belaufen wird.

„Rechnen wir, daß eine Henne 200 Tage im Jahr legt. In der Civilisation vielleicht nicht so viel, aber es ist bekannt, daß durch sorgsame Pflege, sanfte Ofenwärme, reichliche Nahrung und besonders durch das Wegfallen der Brutzeiten wegen der Brütöfen, gar wohl die Legezeit auf 200 Tage von 365 gebracht werden kann, ungerechnet noch das doppelte Legen (les binages). Schon jetzt sieht man bisweilen gut gehaltene Hennen von edler Race zwei Eier täglich legen.

„Um nun die Rechnung einfach und ohne Bruch, wie eine gute Hausfrau, auszumachen, wollen wir annehmen, daß, statt 10,000, der Hühnerhof einer Phalange 12,000 Leghühner hielte. Dann haben wir täglich:

1000 Dutzend Eier zu ½ Franc	500 Fr.
Diese Zahl multiplicirt mit 200 Tagen . .	(200)
Giebt als jährliches Erzeugniß an Eiern in einer Phalange	100,000 Fr.
Multiplicirt mit 600,000 Phalangen . .	(600,000)
Giebt als Summe 60 Milliarden	60,000,000,000 Fr.

Da wir aber, um die Rechnung nach Dutzenden zu erleichtern, 12,000 Hennen statt 10,000 auf die Phalange annahmen, müssen wir den sechsten Theil abziehen und die Summe auf 50 Milliarden reduciren, wovon die Hälfte, 25 Milliarden, gerade dem Betrag der englischen Staatsschuld, hoch angeschlagen, gleichkommt."

(Traité d'association, p. 492.)

Der Anblick des Anbaus und der Anbauenden.

„Der societäre Zustand wird selbst in die unsaubersten Verrichtungen noch den Luxus der Gattung (le luxe d'espèce) zu legen wissen. Die grauen Kittel einer Gruppe Pflüger, die blauen einer Gruppe Mäher werden durch uniformsmäßige Einfassungen, Gürtel und Federbüsche hervorgehoben, — die Fuhrwerke sind gefirnißt, die Gespanne mit wenig kostspieligen Zierrathen versehen, und Alles so angebracht, daß der Schmuck nicht von dem Schmutz der Arbeit zu leiden hat.

„Sähen wir dann in einem schönen Thale alle diese Gruppen in hin und wieder zerstreuten Haufen in Thätigkeit, hinreichend geschützt durch farbige Zelte, mit Fahnen und Instrumenten unter Gesang ihrer Hymnen einherziehend; sähen wir ferner den ganzen Canton statt strohgedeckter Hütten, besät mit stattlichen Schlössern und Belvederes mit Säulengängen und Glockenthürmchen, — würden wir nicht glauben, ein verzaubertes Land, ein Feenmärchen, einen Aufenthalt der Olympier vor uns zu haben? Und doch wäre eine solche Gegend noch eine sehr monotone, da sie nur eine von den drei Klassen des Ackerbaues zeigte.

„Statt des gesellschaftlichen Pflügens findet man in den „civilisirten" Landstrecken nur eine widrige, heillose Verwirrung. Dreihundert Familien eines Dorfes bauen auf 300 unordentlich durcheinander geworfenen Stückchen Feld Erbsen oder Zwiebeln! Ist das nicht eine vollständige Lächerlichkeit im Vergleich zu der „in einander greifenden Ordnung" (l'ordre engrené), die in jedem Canton 300 Felder für eine Pflanzengattung anweisen würde, die wieder nach Arten, Abarten und Unterarten mit Berücksichtigung des Erdreichs in Vierecke abgetheilt und zu Flügeldivisionen, Centrum und noch mehreren Abstufungen der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens angemessen, verbunden wären?

„Wenden wir diese Methode auf Kohl und Rüben an, die Lieblingsgemüse der Philosophie. Die Serie der Kohlbauer (choutistes) kann ihre Operationslinie, um von jedem günstigen Erdreich Nutzen zu ziehen, auf eine Strecke von einer halben Lieue ausdehnen, unter sich begreifend drei Divisionen, 30 Gemüsegärten und 300 Vierecke.

„An demselben Tage nun, wo die Kohlfreunde unten am Fuß der Hügel zerstreut beschäftigt sind, kann gar wohl auch die Serie der Rübenbauer (ravistes) auf der Höhe ebenfalls in Arbeit sein, und ihr Banner von 30 Belvederes wehen lassen, deren Dach eine vergoldete Rübe trägt. Die Scene, schon lebhaft genug durch die zerstreuten Gruppen, wird noch belebter durch den Eifer und die Fröhlichkeit, die von der Arbeit unserer bezahlten Tagelöhner freilich fern bleiben, welche jeden Augenblick inne halten und sich müßig auf ihre Spaten lehnen. Wenn dann ein Philosoph den Canton durchzieht, so mag er aus seinem Wagen das entzückende Schauspiel wahrer Kohl- und Rübenfreunde betrachten, die, echte Erben der Tugend eines Phocion und Dentatus, stolz ihr Banner entfalten und ihre Gruppen und Zelte über die mit prächtigen Gebäuden besetzten Fluren und Höhen ausbreiten. Bei diesem Anblick wird unser Philosoph sich in eine neue Welt versetzt glauben und zu begreifen anfangen, wie die Erde, nach der societären oder göttlichen Methode bewirthschaftet,

alle Schönheiten, mit denen Dichter den Aufenthalt der Olympier schmücken zu müssen glaubten, weit überstrahlen wird."

(Traité d'association, Bd. 2, S. 60.)

Häusliche Dienste.

„In der Phalange sind die häuslichen Dienste, wie jede andere Verrichtung, durch Serien besorgt, die jeder besonderen Art von Arbeit je eine Gruppe zuweisen. Diese Serien tragen, während jene Dienste dauern, den Namen Pagen und Paginnen. Wir geben diesen Namen den Dienern der Könige, — man ist ihn mit mehr Grund den Dienern der Phalange schuldig.

„An die ideelle Veredlung der Dienstbarkeit schließt sich die reelle, in dem Wegfallen der individuellen Abhängigkeit, die den Einzelnen erniedrigt, indem sie ihnen den Launen eines Anderen unterordnet. Betrachten wir den Mechanismus der freien Collectivdienstbarkeit (service collectif libre) in irgend einer Verrichtung, z. B. des Stubenmädchens, welche Zimmer und Betten in Ordnung zu halten hat.

„Die Pagin Delia dient in der Gruppe der Stubenmädchen des linken Flügels, sie ist in Hader mit Leander und versäumt dessen Zimmer. Aber andere sind da, sie zu ersetzen. Egle und Phyllis, zwei Paginnen derselben Gruppe, besorgen Leander's Wohnung, denn sie wohlgeneigt sind. Dasselbe wiederholt sich im Stall; wenn das Pferd Leander's heute von einem Pagen vernachlässigt wird, so wird dessen Pflege von einem anderen, Leander befreundeten Pagen übernommen, oder von den Pagen der Runde nach. Phyllis und Egle haben Leander's Bett gemacht, — aber nicht sie werden seine Kleider reinigen. Sie tragen sie in den Reinigungssaal, wo Clytie, eine andere Freundin Leander's, sie empfängt. Auf dem Rock ist ein Flecken. Clytie, nachdem sie ihn ausgeklopft hat, bringt ihn nach dem Saal der Fleckvertilger, wo er von Chloris, einer neuen Freundin Leander's, besorgt wird.

„Uebrigens kann Jeder Diejenigen, von denen er eben bedient worden

ist, in der nächsten Stunde bei einer anderen Verrichtung treffen, wo die Veränderung der Arbeit sie vielleicht zu seinen Obern macht. Egle hat den Leander um 7 Uhr bedient; aber um 9 Uhr giebt es bei der Bienenzucht thun. Leander, erst vor Kurzem zu dieser Serie getreten, ist unbewandert in der Arbeit, — Egle, die sie von Jugend auf getrieben, sehr geschickt, — und hier steht Leander unter ihren Befehlen."

(Ebend. S. 85.)

Handwerkliche Geschicklichkeiten.

„Wenn die Erziehung der Civilisation in jedem Kinde seine natürlichen Neigungen entwickelte, würde man fast alle Kinder reicher Eltern Leidenschaft für manche sehr niedrige Arbeit fassen sehen, wie z. B. das Maurer-, Zimmer-, Schmiede-, Sattlerhandwerk. Ich erinnere an Ludwig XVI., der das Schlosserhandwerk liebte. Ein Infant von Spanien zog die Schusterei vor. Ein gewisser König von Dänemark verfertigte gern Klystierspritzen. Der frühere König von Neapel hatte die Liebhaberei, auf dem Markte höchsteigenhändig gefangene Fische zu verkaufen.

„Der größte Theil der Kinder würde zu dergleichen Liebhabereien sich hinneigen, wenn nicht die Erziehung der Civilisation deren Entwickelung behinderte, und nicht der Schmutz der Werkstätten und die Rohheit der Arbeiter mehr Zurückstoßendes als die Arbeit Anziehendes hätte. Welcher Prinzensohn müßte nicht Geschmack an einem der obengenannten Handwerke finden, wenn er sie von früher Jugend auf in glänzenden Werkstätten durch wohlgesittete Leute betreiben sähe, die immer für Kinder ein niedliches Atelier und Miniaturwerkzeuge zu leichten Arbeiten in Bereitschaft hätten?

„Jede industrielle Serie muß also einen Platz für die Bübchen (bambins) und Knäbchen (chérubins) bestimmen, die etwas mit der Angel leisten wollen. Eine Gruppe von Kindern wird ihre kleinen Zangen und Schaufeln, einen Haufen Mörtel, der zerstampft werden soll, oder eine

kleine Schmiede und niedliche Ambosse, die man ihnen neben der großen Schmiede einrichtete, dem Goldgetäfel aller Prachtzimmer vorziehen. Diese Kinder werden stolz sein, irgend ein unwichtiges Stück zu dem unter ihren Augen entstehenden Fabrikat liefern zu können. Ein weiteres Anziehungsmittel ist der Glanz, den jede Serie bei der Parade entfaltet. Die Serie der Schmiede erscheint an Festtagen in Cyclopentracht, und zeigt sich auch so auf dem Theater der Phalange. Ihre Säle stellen grausige Höhlen dar, welche die Kinder mehr reizen werden als alle reiche Meubles eines Salons. Zur Uebung der Kinder schon in frühem Alter kann man füglich den Hebel des Ehrgeizes brauchen, indem man ihnen einen leichten Theil der Arbeit zuweist. Wird ein Haus gebaut, so mag man ihnen eine unbedeutende Wand aufbehalten. Man läßt sie dann bei der Morgenparade mit ihrem kleinen Handwerkszeug und Arbeiterkitteln aufziehen, und führt ihre Gruppe in feierlicher Haltung an den bestimmten Ort." (Ebend. S. 97.)

Die kleinen Horden und die kleinen Banden.

„Man findet, daß fast $^2/_3$ der Knaben Neigung zur Unsauberkeit und Unverschämtheit haben. Sie wälzen sich gar zu gern im Koth und handthieren in ihren Spielen unbesorgt mit den schmutzigsten Dingen. Sie sind zänkisch, widersetzlich, unflätig; ihre Ausdrucksweise ist plump, ihr Ton aufgeblasen.

„Diese Kinder vereinigen sich zu den „kleinen Horden" (petites hordes), die gebraucht werden, um aus Ehrgeiz allerlei ekelerregende Arbeiten zu verrichten. Diese Verbindungen bilden eine Art wilder Legion, die der ausgesuchten Artigkeit der Harmonie nur im Ausdruck widerspricht, nicht aber in der Empfindung, denn ihr Patriotismus ist der glühendste von allen.

„Die kleinen Horden bestehen aus $^2/_3$ Knaben und $^1/_3$ Mädchen.

„Die kleinen Banden (les petites bandes) hingegen sind höchst raffinirt in Allem, was Anstand und gute Sitte heißt; sie vereinen damit

die schätzbare Eigenschaft, sich in Künsten und Wissenschaften auszuzeichnen. Sie bestehen aus $^2/_3$ Mädchen und $^1/_3$ Knaben.

„Die ersten wandeln zum Schönen auf dem Wege des Guten, — die zweiten zum Guten auf dem Wege des Schönen.

„Die kleinen Horden sind eingetheilt in Mistfinken (sacripans und sacripanes) und Strauchdiebe (chenapans und chenapanes). Sie haben eine Reserve unter dem Titel Rangen (garnements und garnementes).

„Für die kleinen Banden wären noch drei romantische Namen zu finden, im Gegensatz zu den Mistfinken, Strauchdieben und Rangen. Ich überlasse das gern den Freunden des Romantischen."

„Die Mistfinken sind den unreinlichen Verrichtungen zugethan, die Strauchdiebe den gefährlichen, z. B. der Verfolgung schädlicher Reptilien und anderen Geschäften, die eine gewisse Gewandtheit erfordern. Die Rangen nehmen an beiden Arten Theil. Der weibliche Theil der kleinen Horden besorgt allerlei unsaubere Verrichtungen in den Küchen, Zimmern und Waschhäusern.

„Diese Kinderhorden haben ihre eigene Corporationssprache oder Rothwälsch (argot), ihre kleine Artillerie, ihre Generale, die „Klein-Khan" und „Klein-Khanin" heißen, — eine tartarische Benennung, weil sie ihre Evolutionen nach Art der Tartaren ausführen.

„Den kleinen Horden liegt die Verbesserung der Landstraßen ob. Ihrem Ehrgeiz wird die Harmonie Wege über die ganze Erde zu danken haben, prächtiger und bequemer als die Gänge zwischen unsern Blumenbeeten. Diese Wege werden mit Bäumen und Gesträuchen, ja mit Blumen eingefaßt, und die Seitenwege für die Fußgänger mit Wasser besprengt, um den Staub zu dämpfen. Wie rasend stürzen die kleinen Horden an die Arbeit, die sie betreiben wie ein frommes Werk, wie eine Gutthat gegen die Phalange, einen Dienst Gottes und der Einheit (de l'unité). Um 3 Uhr Morgens sind sie immer schon auf den Beinen, reinigen die Ställe, warten das Vieh und die Pferde und arbeiten in den Schlachthäusern, wo sie darauf achten, daß nie ein Thier gequält, sondern

stets auf die sanfteste Art getödtet werde. Sie haben die hohe Polizei im Reiche der Thiere. Ist ihre Arbeit gethan, so waschen und kleiden sie sich und erscheinen dann im Triumph beim Frühstück. Dort empfängt jede Horde einen Eichen- oder Dornenkranz, der an ihr Banner befestigt wird.

„Die kleinen Horden werden mit überschwänglichen Ehren belohnt. Das Corps der Argots ist die vornehmste Cavallerie des Erdballs und hat den Vortritt vor allen übrigen Truppen der Harmonie. Die höchsten Autoritäten schulden ihm den ersten Gruß. Es wird überall mit souveränen Ehrenbezeigungen empfangen. Bei der Annäherung seiner Horden läuten die Signalthürme und die Dome lassen ihre Flaggen wehen. Einen Mistfinken oder Strauchdieb in seiner Dienstracht muß man mit dem Titel: „Großmüthiger“ (Magnanime) anreden, und einer Horde Argots gebührt der Titel: „Ruhmreiche Heereswolke“ (glorieuse nuée). Im Tempel haben sie ihre Plätze im Heiligthum.

„Wenden wir uns zu den kleinen Banden.

„Diese sind Bewahrer und Beschützer alles dessen, was den Reiz der Gesellschaft (charme social) ausmacht, eine weniger glänzende Stellung, wenn man will, die Stütze der gesellschaftlichen Ehre zu sein, wie die kleinen Horden. Die kleinen Banden haben die hohe Polizei im Pflanzenreich. Ihre Leidenschaft ist die Ausschmückung — materielle und geistige — des ganzen Cantons, und als Bewahrer des geselligen Reizes üben sie die Thätigkeiten der Académie française und der Accademia della Crusca. Sie haben die Censur der schlechten Redeweise und der verderbten Aussprache.

„Die Harmonie will aus dem weiblichen Geschlecht ein Gegengewicht des männlichen, nicht einen Diener desselben machen. Dieses Gleichgewicht erreicht sie schon im Kindesalter durch die Organisation der kleinen Banden. Ihnen kommt es zu, den Geschmack am Luxus zu verbreiten und jene raffinirte Abwechselung und Abstufung einzuführen, ohne welche man weder in der Arbeit noch in Künsten oder Genuß je zu einer

erhabenen Stufe gelangt. Wenn nun die Phalange sich für sich selbst und ihre eigenen Arbeiten begeistern muß, so wird sie so reizende Gegenstände, wie Blumen, Zierrath und dergl. als mächtige Hebel ansehen, die Pflege derselben aber hochschätzen, als das Wandeln des Schönen zum Guten, — der Künste zu den Wissenschaften."

(Traité d'association, Bd. 2, S. 338 ff.)

Epilog über die Analogie.

„Beim Anblick eines Canarienvogels, ganz in Gelb gehüllt, kann man mit Sicherheit behaupten, dieser Vogel müsse eine der Beziehungen der Paternität darstellen. Und wirklich ist der Canarienvogel das kleine verwöhnte Kind, das nur von Zuckerwerk und Leckereien leben will. Sein Gezwitscher ahmt das angenehme Geplauder solcher verwöhnten Kinder nach. Er ist heftig, leicht in Wuth gesetzt wie jene, weiß sich trefflich bedienen zu lassen und sich Gehorsam zu verschaffen. So hat ihm denn auch die Natur eine Krone auf das Köpfchen gesetzt, ein Abzeichen des verwöhnten Kindes, das ja auch König im Hause ist.

„Das Gegenstück des Canarienvogels ist der Distelfinke. Sein schmutziggraues, aber sauber glänzendes Gefieder ist die Tracht fleißiger Armuth. Er stellt das Kind armer Eltern dar, streng gehalten und zu ehrgeizigen Ideen erzogen. Um der Analogie willen liebt dieser Vogel die Distel, das dornige Gewächs, sympathisirend mit der Klasse der Landbewohner, die sich an so manche Dornen des Lebens gewöhnen müssen. Um alle diese Beziehungen bildlich auszudrücken, vereint die Natur um die Distel die Sympathien zweier sehr verschiedenen Geschöpfe, ich meine den Distelfink, Symbol des strebenden Bauerkindes, und den Esel, Symbol des Bauern selbst, mit seinem lächerlich plärrenden Patois, seiner dürftigen Nahrung, seiner geduldigen Unempfindlichkeit gegen schlechte Behandlung und seinem dumm-hartnäckigen Festhalten an altherkömmlichen Mißbräuchen.

„Der Kohl ist das Zeichen der geheimnißvollen Liebe. Wie ihre

Intriguen hinter hundertfache List versteckt werden müssen, um über Hindernisse und argwöhnische Aufpasser zu triumphiren, so verhüllt der Kohl seine Blüthe hinter dem Schleier seiner hundert zusammengefalteten Blätter. Des Kohls musikalische Gegenstimme ist der Blumenkohl; er zeigt das entgegengesetzte Verhältniß, Liebe ohne Hinderniß oder Geheimniß, die Ergötzungen der freien Jugend, die von Genuß zu Genuß flattert. Der Blumenkohl leidet eben so wie Artischocken und Spargel, an einem gewissen übeln Geruch; durch dieses allen dreien gemeinschaftliche Uebel drückt die Natur die verschiedenen Verirrungen der freien Liebe aus.

„Die Vögel erheben sich über die anderen Thiere, deshalb hat die Natur ihren Köpfen den Charakter der verschiedenen Sinnesarten aufgedrückt, die in den Häuptern der Menschen vorkommen. Adler, Geier, Pfau, Papagei, Fasan u. s. w. sind in dem Aeußeren ihrer Köpfe nur Porträts von dem Inneren der unserigen.

„Der Adler, das Bild des Königs, trägt auf dem Haupte nur einen schwachen, rückwärtsstrebenden Busch; ein Zeichen der Furcht, welche die Herzen der Könige bewegt und sie veranlaßt, sich mit Trabanten zu umgeben. Der Fasan zeigt den eifersüchtigen Ehemann, der beständig von Untreue seiner Frau träumt. Die entgegengesetzte Richtung bemerkt man am Federhäubchen der Taube, — ein Liebender, der Gegenliebe gewiß. Der Hahn ist das Bild des Weltmannes, der auf reizende Abenteuer ausgeht. Der Entrich ist leibhaftig der bezauberte Ehemann, der nur durch die Augen seiner Frau sieht. Indem die Natur ihm die Stimme nahm, wollte sie auf jene zahmen Helden anspielen, die ihre Stimme nicht erheben dürfen, wenn die Frau gesprochen hat. Der Hahn drückt den entgegengesetzten Charakter aus, den galanten Mann, der die Weiber zu beherrschen weiß. Aber verlassen wir diesen anziehenden Gegenstand, der uns zu weit führen würde.“

(Monde industriel, S. 544 ff.)

Verlauf der socialen Bewegung.

Aufsteigen

Erste Phase.

Jahre. (Ungefähr.)

Kindheit oder aufsteigende Inkohärenz.

Sieben Perioden.

1. Verworrene Serien. — Schatten von Glück.
2. Wildheit.
3. Patriarchat.
4. Barbarei.
5. Civilisation.
6. Garantismus.

(2.–6.) Vorhöllen. — Haushaltungen. — Fünf unglückliche Perioden mit unzusammenhängenden — Zeitalter der Perfidie, der Ungerechtigkeit, des Zwanges, der Dürftigkeit, der Revolutionen und der körperlichen Schwäche.

7. Andeutung von Serien des Glücks. — Morgendämmerung

$^{1}/_{16}$, 5000

Aufsteigendes Chaos. Herrschaft der Unwissenheit und der Philosophie. Zusammenstoß der Leidenschaften durch den Mangel socialer Kunst.

[illegible] vom Chaos in die Harmonie

Anhang III.

Zum Communismus Cabet's.

Communistisches Glaubensbekenntniß *).

Die Natur.

„Ich glaube nicht, daß das Universum ein Werk des Zufalls ist, sondern ich glaube an einen Urgrund aller Dinge (cause première), den ich Natur nenne.

„Ich glaube, daß es unnütz und gefährlich ist, durchaus das Wesen dieses Urgrundes auseinandersetzen zu wollen, weil die menschliche Einsicht nicht vollkommen genug ist, ihn zu erkennen und zu begreifen, und in der Regel alle Untersuchung darüber in Streit und Meinungsspaltungen ausartet. Aber ich glaube an die unendliche Einsicht und Voraussicht dieser Natur, glaube, daß sie allmächtig, allweise, allgerecht, allgütig und wohlthätig ist.

---

*) Dieses „Credo Communiste" ist so bezeichnend für den Standpunkt des neuesten Communismus im Allgemeinen, wie für seine Entwickelung in Beziehung auf einzelne Fragen im Besondern, daß wir es uns nicht versagen konnten, es ganz herzusetzen. Daß die hier ausgesprochenen Grundsätze sehr großen Anhang unter dem Proletariat gefunden haben, beweist, daß dasselbe schon seit Aug. 1841 die dritte Auflage erlebt hat. Cabet selber hat mir diese kleine Schrift als das passendste Dokument bezeichnet, das am Kürzesten und Bestimmtesten seine Ansichten ausspreche.

Das Glück.

„Ich glaube, daß nach dem Willen der Natur der Mensch auf der Erde glücklich sein soll.

„Ich glaube, daß die ihn umgebende Schöpfung, seine eigene Organisation und vorzüglich seine Einsicht oder Vernunft hinreichen, um ihn das Glück finden zu lassen.

„Ich glaube, daß, wenn der Mensch unglücklich ist, dieses nicht dem Willen der Natur zuzuschreiben ist, sondern der ursprünglichen Unwissenheit des Menschengeschlechts, seiner Unerfahrenheit und seinen ersten Irrthümern; den verkehrten Einrichtungen, die es ersonnen, der falschen socialen und politischen Organisation, deren Anfang in die Zeiten der Barbarei hinaufreicht.

Ursprüngliche Unwissenheit.

„Ich glaube, daß das Menschengeschlecht mit einem Zustande der Wildheit begonnen hat, daß der Mensch anfangs dem Thiere beinahe ähnlich war, — vollständig unwissend, wie man die Wilden in den neu entdeckten Ländern findet.

„Ich glaube, daß es Folge dieser allgemeinen Unwissenheit ist, wenn sich überall das Recht der Stärke, des Krieges und der Eroberung gebildet hat, das Recht über Leben und Tod des Sklaven, des Weibes und der Kinder, Tortur, Aberglauben, Glaubensacht, Stände oder Kasten, Privilegien der Geburt und überhaupt Ungleichheit in Recht, Erziehung und Vermögen.

„Ich glaube, daß es unzweckmäßig und unvernünftig ist, die Weisheit, die Unschuld und Erfahrung alter Völker zurückrufen zu wollen. Denn je weiter man auf den Ursprung des Menschengeschlechts zurück geht, desto jünger, unerleuchteter und unerfahrener findet man es, während die heutige Menschheit reifer und erfahrener ist, als zu irgend einer früheren Periode.

„Ich glaube, daß zwar die sociale und politische Organisation über-

all noch äußerst unvollkommen und fehlerhaft ist — die Menschheit ist aber noch zu jung, als daß uns das Wunder nehmen sollte.

Vernunft.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach vernünftig, vervollkommnungsfähig und gesellig ist.

„Ich glaube, daß nur bei unendlich wenigen Menschen die Vernunft Das ist, was sie sein könnte, wenn ihre Entwickelung in eine richtige politische Organisation gefallen wäre.

„Aber ich glaube, daß die Intelligenz oder Vernunft, die den Menschen von andern lebenden Wesen unterscheidet, wenn sie von der Erfahrung aufgeklärt ist, hinreicht, um die Menschheit vollkommener zu machen.

Vervollkommnungsfähigkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach durch Erziehung und Erfahrung vervollkommnungsfähig ist, und daß das Menschengeschlecht von seiner Entstehung an bis auf den heutigen Augenblick sich beständig vervollkommnet hat; daß es gegenwärtig unterrichteter als zu irgend einer früheren Zeit und daß es unmöglich ist, die Grenzen seiner weitern Vervollkommnung zu bestimmen.

Geselligkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch seinem Wesen nach gesellig und bestimmt ist, in der Gesellschaft zu leben, und daß er überall und immer in mehr oder minder zahlreicher Gesellschaft gelebt hat. Ich glaube, daß die Gesellschaft natürlich ist, und daß Das, was man bürgerliche oder politische Gesellschaft nennt, nichts Anderes ist, als die Fortsetzung, die Entwickelung, die Vervollkommnung der natürlichen Gesellschaft auf dem Wege der Vernunft und Erfahrung.

Natürliche Gutartigkeit.

„Ich glaube, daß der Mensch, da er seiner Natur nach gesellig ist, eben deshalb auch seinem Wesen nach sich zu seines Gleichen gezogen

fühlt, daß er mitfühlend, theilnehmend, liebevoll, gutmüthig und geneigt ist, seinen Brüdern zu helfen und sie zu unterstützen. Ich glaube, daß Brüderlichkeit, Liebe, Hingebung natürliche Anlagen oder Instincte sind, die durch Vernunft und Erziehung entwickelt und gestärkt werden.

„Ich glaube, daß die Laster der Menschen im Allgemeinen Wirkung der verkehrten socialen und politischen Organisation sind, und zwar vorzüglich der Ungleichheit, welche die Selbstsucht, die Indifferenz, den Neid und den Haß erzeugt.

„Ich glaube, daß alle Laster verschwinden und der bürgerlichen Liebe und Hingebung Platz machen würden, wenn in der socialen und politischen Organisation die Gleichheit an die Stelle der Ungleichheit träte.

Brüderlichkeit.

„Ich glaube, daß die Natur die gemeinschaftliche Mutter des Menschengeschlechts ist, daß Alle gleichmäßig ihre Kinder und Brüder unter sich sind, und daß das ganze Menschengeschlecht oder die Menschheit nur eine Familie bildet.

„Ich glaube, daß die Natur ihre Kinder nicht in Kasten, Klassen, Racen, Corporationen und Kategorien abgetheilt hat; daß sie nicht die Einen bestimmt hat, Herren und Gebieter, reich und müßig zu sein, alle Vorrechte zu genießen, ohne eine Last zu tragen, glücklich zu sein und im Ueberfluß zu schwimmen, — die Andern aber Sklaven zu sein, beherrscht und arm, unter der Arbeit zu erliegen, alle Lasten zu tragen, ohne einen Vortheil zu genießen, unglücklich zu sein und des Nöthigsten zu entbehren.

„Ich glaube im Gegentheil, daß die Brüderschaft aller Menschen ihre Gleichheit nach sich zieht.

Gleichheit.

„Ich glaube, daß die Verschiedenheit des Wuchses, der Gestalt, der Kraft u. dgl. keineswegs die Gleichheit der Rechte, der Pflichten, des Glücks ausschließt, so wie die Verschiedenheit der Kinder sie nicht verhin-

dert, gleiche Ansprüche auf die Liebe ihrer Eltern zu haben, wie die Verschiedenheiten, unter den Bürgern ihrer Gleichheit vor den Augen des Gesetzes nicht im Wege stehen.

„Ich glaube, daß die Natur Alles, was sich auf der Erde vorfindet, für das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, Alles für Alle; daß sie Allen dieselben Bedürfnisse gegeben hat und folglich Allen dieselben Rechte auf die zur Befriedigung nöthigen Mittel, und daß, wenn sie eine Theilung ihres Gutes unter Kinder vorgenommen hätte, sie Allen gleiche Theile nach Verhältniß der Bedürfnisse eines Jeden angewiesen haben würde. Aber ich glaube, daß sie nie irgend eine Theilung vorgenommen hat, daß sie ihre ganze Erbschaft Allen zu gemeinschaftlichem Besitz hinterlassen und Allen gleiches Recht auf die Erde und ihre Erzeugnisse, wie etwa auf Luft, Licht, Wärme gegeben hat.

„Ich kann nicht glauben, daß die Natur dem Menschen Vernunft gegeben und ihn gesellig geschaffen habe, damit die Vernunft und die Gesellschaft das brüderliche Verhältniß und die Gleichheit der Rechte zerstörten. Ich glaube im Gegentheil, daß sie ihn vernünftig, vervollkommnungsfähig und gesellig schuf, damit Vernunft und Gesellschaft die Gleichheit seines Glücks vervollkommnen und verwirklichen sollen.

„Ich glaube, daß die Einführung der socialen und politischen Ungleichheit eine Verletzung des Naturgesetzes ist.

„Ich glaube, daß diese sociale und politische Ungleichheit sich nur deswegen bei allen Nationen gebildet hat, weil das Menschengeschlecht in vollständiger Rohheit und Unwissenheit begann.

„Ich glaube nicht, daß die wahrhafte und einzige Ursache des Unglücks der Völker die monarchische Staatsform ist, noch daß das wahrhafte Heilmittel ganz einfach die Republik sei, — denn die Geschichte zeigt uns das Unglück in Republiken wie in Monarchien.

„Ich glaube, daß die Ungleichheit, welche für die Minderzahl des Menschengeschlechts Reichthum und Herrschaft, für die Mehrzahl Elend und Unterdrückung hervorbringt, die Grundursache ist von allen Lastern

der Reichen, als Selbstsucht, Habgier, Ehrsucht, Geiz, Unempfindlichkeit und Unmenschlichkeit, — wie von den Lastern der Armen, Eifersucht, Neid, Haß.

„Ich glaube, daß sie eben so die Ursache aller Rivalitäten und Anfeindungen ist, aller Unordnung und aller Uneinigkeit, aller Verschwörungen und alles Aufruhrs, aller Verbrechen und alles Unglücks.

„Und ich glaube, daß diese Wirkungen so lange fortbestehen werden, als dieselbe Ursache dauern wird, und daß es das einzige Mittel, dem Unglück der Menschheit zu steuern, wäre, das aristokratische System, das ist die sociale und politische Ungleichheit, durch die Demokratie, das ist die Gleichheit, zu ersetzen.

Eigenthum.

„Ich glaube, daß die Natur die Erde bestimmt hat, in Gemeinschaft und ungetheilt besessen zu werden, wie die Luft, das Licht, die Wärme; daß sie eine Theilung nur für die Erzeugnisse und die dem Bedürfnisse des Einzelnen unentbehrlichen Dinge angezeigt hat, und daß die Gemeinschaft das natürlichste System ist.

„Ich glaube, daß das Eigenthum eine rein menschliche Erfindung und Einrichtung ist.

„Ich glaube, daß die Einrichtung nur dann gut und nützlich sein könnte, wenn die Erde unter alle Menschen getheilt wäre, und Jeder einen gleichen Theil hätte, der seinem Wesen nach unveräußerlich sein müßte.

„Ich glaube, daß die Annahme des Eigenthumsrechtes bei fast allen Nationen in Verbindung mit der Ungleichheit und Veräußerlichkeit, ein Irrthum, vielleicht der unseligste von allen Irrthümern war.

„Ich glaube, daß die Unbeschränktheit des Eigenthumsrechtes die Ungleichheit der Vermögenslagen befördert hat, und die hauptsächlichste Ursache des Reichthums und des Elends, aller Laster und alles Unheils der Menschheit geworden ist.

„Ich glaube, daß seinem Wesen nach dieses Unheil nothwendig und

unabänderlich fortbestehen muß, so lange das Eigenthumsrecht besteht, und daß, um die Wirkung zu unterdrücken, man nothwendig die Ursache aufheben muß.

„Ich glaube, daß statt des Reichthums Einiger, und des Mangels der Mehrzahl, man den Wohlstand Aller zu bewirken suchen soll, und glaube, daß dazu die natürliche Gütergemeinschaft, — mit einer gewissen Vervollkommnung, — hergestellt werden muß.

Fehler der gegenwärtigen Organisation.

„Ich glaube, daß die Fehler der gegenwärtigen socialen und politischen, wie der Familien-Organisation zu sehr in die Augen springen und zu anerkannt sind, als daß es nöthig wäre, sie näher zu bezeichnen.

System der Gemeinschaft (Communauté).

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft in dreifacher Beziehung betrachtet werden muß, nämlich auf Personen, Güter und Industrie.

Das Volk in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß eine Nation oder ein Volk in der Gemeinschaft nur eine einzige Familie von Brüdern bilden muß, eine Gesellschaft, deren Glieder unter sich gleich sind an Rechten und Pflichten, an Arbeit wie an Genuß.

„Ich glaube, daß die Gleichheit vollkommen sein und keine Grenze haben muß, als die Möglichkeit.

„Ich glaube, daß alle Brüder oder alle Glieder der Gesellschaft gleichmäßig Bürger, Wähler und Wählbare sein müssen; daß Alle dieselbe allgemeine Elementarbildung genießen, Alle gleich gut genährt, bekleidet und untergebracht werden, Alle gleichmäßig dem Gesetz unterworfen sein und Alle gleichmäßig arbeiten müssen.

Souveränetät.

„Ich glaube, daß die Souveränetät dem Volke gehört, welches sie durch die Verfassung und durch das Gesetz ausübt.

Verfassung.

„Ich glaube, daß die Verfassung von dem ganzen Volke entworfen oder angenommen werden, und daß sie alle Grundlagen der Gemeinschaft festsetzen muß, indem sie, dem Prinzip nach, alle Fragen entscheidet, die Nahrung, Kleidung, Wohnung, Ehe, Familie, Erziehung, Arbeit u. dgl. betreffen.

„Ich glaube, daß man vor der Hand und beispielsweise Vorschläge machen könnte, und daß man jede Discussion, die in Streit ausarten oder sonst irgend bedeutende Uebelstände herbeiführen dürfte, vermeiden muß, — denn die Meinungen über die Grundlagen der Gemeinschaft können bis jetzt nur individuelle sein, — es wird dem Volke zustehen, über Alles zu entscheiden.

Gesetz.

„Ich glaube, daß das Gesetz der Ausdruck des Gesammtwillens sein soll und daß es durch eine von allen Bürgern gewählte Repräsentation vorbereitet werden kann, daß es aber, so viel das möglich ist, von dem ganzen Volke gebilligt worden sein muß.

„Ich glaube, daß, wenn auf diese Art das Gesetz mit Einwilligung und Bestimmung Aller gegeben ist, es nothwendig das Interesse Aller wahrnehmen und Niemand das mindeste Unbehagen empfinden können wird, einem Gesetz sich zu fügen, mit dem Jeder im Interesse der Gemeinschaft übereinstimmt.

Freiheit in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Gesetz, d. h. die Vernunft und der Wille Aller, alles Das regeln muß, was die allgemeine Ordnung und Wohlfahrt angeht, und daß die Freiheit in der Gemeinschaft und in dem Vermögen bestehen darf, zu thun, was das Gesetz nicht verbietet, und zu lassen, was es nicht vorschreibt.

Ich glaube, daß während der Herrschaft der Ungleichheit es für die große Mehrzahl, die nicht bei Erlassung der Gesetze mitwirkt, durchaus

keine wahre Freiheit giebt, daß aber die Gemeinschaft eine solche bewirkt, da Niemand andern Vorschriften zu folgen hat, als die er selbst für nothwendig anerkannte.

Ehe in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß für das Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Weib die Ehe, die der menschlichen Würde angemessenste Form und am meisten fähig ist, das Glück der Einzelnen und die Ordnung in der Gemeinschaft zu verbürgen.

„Ich glaube, daß alle Uebelstände, die man in den heutigen Ehen bemerkt, nicht Resultate der Ehe an sich, sondern Folgen der Dotalsysteme und der Ungleichheit sind, und daß unter der Herrschaft der Gleichheit und der Gemeinschaft, bei guter Erziehung und vollkommener Freiheit der Wahl, die nur durch persönliche Eigenschaften und Neigungen bestimmt werden darf, im Nothfall endlich mit der Möglichkeit der Scheidung, — die Ehe nur Vortheile ohne Uebel darbieten wird.

„Ich glaube nicht nur, daß alle Menschen sich verheirathen müssen, sondern auch, daß Alle geneigt sein werden, es zu thun, wenn die Gemeinschaft Allen gegen mäßige Arbeit die nöthigen Subsistenzmittel zusichern wird.

Familie in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Leben in der Familie der Natur angemessener ist, als die Trennung der Kinder von ihren Eltern, daß es einer der höchsten Genüsse ist, die dem Menschen gewährt sind, und daß die gegenseitige Zuneigung zwischen Eltern und Kindern, wie lebhaft sie auch immer sein kann, in einer nach dem System der Gleichheit und Gemeinschaft organisirten Gesellschaft keinen einzigen der Uebelstände erzeugen wird, die sie in dem gegenwärtigen System der Ungleichheit hervorbringt.

Erziehung.

„Ich glaube, daß die Basis von Allem in der Gemeinschaft die Erziehung sein muß.

„Ich glaube, daß ihr Zweck sein soll, die körperliche, sittliche und intellectuelle Kraft des Menschen auszubilden.

„Ich glaube, daß die allgemeine oder Elementarerziehung aller Kinder bis zum 16., 17. oder 18. Jahre gemeinschaftlich besorgt werden und für Alle eine und dieselbe sein muß, die besondere oder professionelle aber, eben so wie die Ausübung einer Profession, erst mit diesem Alter beginnen darf.

Territorium der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das Nationalgebiet wie ein einziges Gut angesehen werden muß, welches der Gesellschaft ungetheilt gehört. Ich glaube, daß die Gesellschaft oder ihre Repräsentanten dieses gemeinschaftliche Besitzthum zu verwalten und durch die Bürger bebauen zu lassen haben; daß sie die Erzeugnisse einsammeln, Alles, was zu Nahrungsmitteln, Kleidungsstücken, Wohnungen verarbeitet werden soll, in die verschiedenen Ateliers schaffen, und die Vertheilung aller Rohproducte und Fabrikate besorgen müssen.

„Ich glaube, daß die Unterdrückung von Grenzscheidungen, die Urbarmachung alles wüsten Landes, ungemein verbesserter Anbau, ungeheure Ersparnisse und eine verdoppelte, verdreifachte, ja vielleicht verzehnfachte Production das Resultat einer solchen Art von Bewirthschaftung sein muß.

Industrie in der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß alle Zweige der Industrie als eine einzige sociale, durch den Gesammtwillen geleitete Industrie betrachtet werden müssen.

„Ich glaube, daß die Gesellschaft die Arbeit eintheilen und leiten, die Ateliers placiren und einrichten und die Arbeiter vertheilen muß.

„Ich glaube, daß jedes Atelier einen besonderen Arbeitszweig umfassen, alle Arbeiter in demselben Fache vereinigen und jeden Gegenstand in großen Massen erzeugen muß.

„Ich glaube, daß die Maschinen, die in dem gegenwärtigen Zustande

dem Armen oft so unheilbringend sind, in dem System der Gemeinschaft nie genug vervielfältigt werden können; daß alle peinlichen, gefährlichen oder ekelerregenden Arbeiten von Maschinen verrichtet werden müssen, und daß die ganze menschliche Intelligenz darauf gerichtet sein muß, Mittel zu finden, die die Rolle des Menschen auf bloße Leitung der Maschinen beschränken.

„Ich glaube, daß man auch alles Mögliche thun muß, um die Arbeit leicht und angenehm zu machen.

„Ich glaube, daß alle Gattungen von Arbeit, da sie gleichmäßig von der Gesellschaft angeordnet werden, auch in gleichem Maße geachtet werden müssen.

„Ich glaube, daß alle Bürger Arbeiter (ouvriers) sein müssen; daß Jeder, so viel als möglich, die ihm am meisten zusagende Profession wählen und alle nur eine gleiche Zeitdauer arbeiten müssen.

„Ich glaube, daß ein solches System der Industrie die Vermeidung vielfacher Doppelansätze (double-emplois) und Verluste, große Ersparnisse und mindestens Verzehnfachung der Fabrikation zur Folge haben muß.

Segensreiche Wirkungen der Gemeinschaft.

„Ich glaube, daß das System der Gemeinschaft, indem es Allen eine gute Erziehung und Wohlstand verleiht, allen Unordnungen, allen Lastern und Verbrechen vorbeugt, und die vollkommenste öffentliche Ordnung, den Frieden und das Glück aller Bürger verspricht.

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft, weit entfernt davon, eine Gleichheit im Elende für Alle herzustellen, vielmehr die Gleichheit des Wohlstandes für Alle hervorbringen wird.

„Ich glaube nicht nur, daß man dem System der Gemeinschaft keinen Vorwurf machen kann, der nicht ohne Schwierigkeit siegreich zu widerlegen wäre, sondern ich glaube auch, daß kein anderes System alle socialen und politischen Fragen eben so glücklich zu lösen im Stande ist.

„Ich glaube, daß in der Gemeinschaft es weder Trunkenbolde, Diebe, noch Faullenzer geben kann, daß Processe und Bankerotte unbekannt, Gerichte, Strafen, Gefängnisse, Gensdarmen u. dgl. unnütz sein werden.

Nothdurft, Nutzen, Annehmlichkeit.

„Ich glaube, daß man zuerst nur dafür sorgen muß, allen Bürgern das Nothwendige zu schaffen; daß man später darauf denken kann, ihnen Alles, was nützlich ist, zu gewähren, und daß, wenn Alle gleichmäßig mit dem Nothwendigen und Nützlichen versorgt sind, man fortdauernd nach Dem streben darf, was bloß angenehm ist, unter der Bedingung jedoch, daß Alle gesetzlich beipflichten und Alle gleichmäßig daran Theil nehmen; denn im Genuß muß vollkommene Gleichheit herrschen.

Schöne Künste.

„Ich glaube, daß weit entfernt die schönen Künste zu unterdrücken, dieses System vielmehr am meisten ihre Entwickelung und Vervollkommnung befördern wird, weil kein anderes in gleichem Maße die Nationalkraft concentrirt, da nichts die Gemeinschaft hindert, alle Pracht und Kunst in öffentlichen Denkmälern zu entfalten und die höchste Eleganz in allen Gegenständen zum Genusse für alle Bürger zu verbreiten.

Möglichkeit der Anwendung.

„Ich glaube, daß die Meinung, welche die Gemeinschaft als ein Hirngespinst, als eine Utopie zurückweist, nur ein Vorurtheil ist, das dem Studium und der Untersuchung weichen muß.

„Ich glaube übrigens, daß die Gemeinschaft, da sie einer großen Productions- und Schöpfungskraft bedarf, um die Gleichheit des Wohlstandes für Alle hervorzubringen, leichter bei einer großen und handeltreibenden Nation ins Werk zu richten ist, als bei einem kleinen Volke ohne Industrie. Ich glaube, daß sie gegenwärtig möglicher ist als zu irgend einer früheren Periode, weil die Industrie mächtiger ist als sie je gewesen, und daß sie mit jedem Jahr leichter werden wird.

Einrichtung der Gemeinschaft.

„Ich glaube nicht, daß sich die Gemeinschaft gewaltsam einführen läßt, und daß eine siegreiche Minderzahl sie der Mehrzahl auferlegen dürfe.

„Ich glaube, daß, wenn eine Minderzahl das Eigenthumsrecht gegen den Willen der großen und kleinen Eigenthümer abschaffen und die heutige reiche Klasse zwingen wollte zu arbeiten, dieses Unternehmen, alles Herkommen, alles Zutrauen und alle Existenz umstürzend, mehr Hindernissen begegnen würde, als irgend eine gesellschaftliche oder staatliche Umwälzung je angetroffen hat.

„Ich glaube, daß unabhängig von dem Widerstande mit offener Gewalt der bloße Widerstand der Trägheit hinreichen würde, dasselbe scheitern zu lassen.

„Ich glaube, daß die Gemeinschaft nicht anders Platz greifen kann als durch die Gewalt der öffentlichen Meinung, durch den Volkswillen, durch die Zustimmung Aller oder doch der großen Mehrheit mit Einem Wort durch das Gesetz.

„Ich glaube, daß man, um diese öffentliche Meinung, diesen Volkswillen, diese Zustimmung, diese Mehrheit ins Leben zu rufen, den Gegenstand besprechen, beruhigen, gefallen, überreden, überzeugen und annehmen lassen muß.

„Ich glaube, daß, wenn die Lehre von der Gemeinschaft falsch wäre, sie niemals eingeführt werden könnte, weil es leicht wäre, das Irrige nachzuweisen. Aber ich glaube, daß die Communisten, welche sie für die wahre und beste halten, je weniger sie an der Vortrefflichkeit und dem Triumphe derselben zweifeln, um so lieber sie der Besprechung unterwerfen müssen.

„Ich glaube, daß Drohung und Gewaltthätigkeit widersinnig und zweckwidrig (un contre-sens) sein würden, und daß die Communisten die Vortrefflichkeit ihrer Lehre durch ihre Duldsamkeit und Mäßigung, ihr Wohlwollen und ihre brüderliche Liebe gegen Alle und vorzüg-

lich gegen Die beweisen müssen, die schnelleren oder langsameren Ganges auf der Bahn der Reform und des Fortschrittes weiter streben.

„Ich glaube, daß die Communisten keine größere Aussicht auf Erfolg haben, als indem sie sich selbst reformiren, sorgfältig Alles vermeiden, was Spaltungen herbeiführen könnte, und durch ihr Beispiel predigen; indem sie alle socialen Tugenden ausüben, um ihre Gegner zu belehren und ihnen zu beweisen, daß die Gemeinschaft nicht das Unglück Jemandes, sondern das Glück Aller bezweckt.

„Ich glaube, daß Angesichts der Ereignisse, die gegenwärtig in Europa eine unberechnenbare Umwälzung vorbereiten, die entweder der Untergang aller demokratischen Secten sein, oder der Gleichheit eine unendliche Bahn des Fortschritts eröffnen wird, die Communisten aus patriotischer Hingebung und selbst im Interesse der Gemeinschaft Alles der Einigkeit unter sich und der Vereinigung mit allen anderen Männern der Demokratie aufopfern müssen.

„Ich glaube, daß, um die Schwierigkeiten zu ebnen, es nöthig ist, den Eigennutz der gegenwärtigen Widersacher nicht zu berühren, indem man aufrichtig erklärt, daß die bestehende Generation weder ihres Eigenthums beraubt, noch zur Arbeit gezwungen werden soll, und daß das System der Gütergemeinschaft erst für die werdende Generation, die durch die Erziehung darauf vorbereitet werden muß, verbindlich sein dürfe.

Wahlreform.

„Ich glaube daß eine parlamentarische und Wahlreform nothwendig vorausgehen muß, und daß alle Demokraten sie annehmen müssen als das Mittel, auf friedlichem Wege zu allen socialen und politischen Reformen zu gelangen, selbst zu der Einführung der Gemeinschaft, dem endlichen Zweck der Demokratie.

Uebergangs- oder Vorbereitungs-Staatsrecht (Régime).

„Ich glaube, daß selbst im Fall einer populären Reform oder Revolution ein Uebergangs- oder Vorbereitungs-Staatsrecht unerläßlich ist,

und daß man sich darin, wie in andere Unvermeidlichkeiten ergeben muß.

„Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht die Demokratie sein muß, mit allen ihren Folgerungen, mit der Annahme des Prinzips der Gemeinschaft, mit der beständigen Tendenz, dieselben durch ein System der Verminderung der Ungleichheit und der successiven Vermehrung der Gleichheit einzuführen, mit allen Maßregeln, die die endliche Gemeinschaft vorbereiten können.

„Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht ohne Uebelstand alle Maßregeln annehmen kann, um das Volks- oder Gemein-Eigenthum zu vermehren, ohne das Eigenthumsrecht aufzuheben, z. B. indem es die Erbfolge der Seitenlinien aufhebt, die Testamente und Schenkungen, und indem es durch freiwillige Beiträge erwirbt; indem es die fortschreitende Auflage, die großen Gesellschaftungen, und selbst die theilweisen Gemeinschaften einführt; indem es die Arbeit organisirt, den Lohn ordnet, das Elend aufhebt, und die gemeinsame und freie Erziehung verallgemeinert.

„Ich glaube, daß dieses Uebergangs-Staatsrecht mehr oder weniger kurz dauern wird, je nach dem Fortschritt der öffentlichen Meinung zu Gunsten der Gemeinschaft; daß es unmittelbar unendliche Verbesserungen für das Volk hervorbringen wird, und daß es dem Volke, das ihrer genießt, eben so viel und vielleicht mehr relatives Glück bringen wird, als die Gemeinschaft für die Generation, die für sie erzogen ist.

„Ich glaube endlich, daß es kein System giebt, das so entschieden wie die Gemeinschaft dem Ackergesetze, der Verwüstung, der Beraubung, der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung entgegengesetzt ist, und daß es keines giebt, das mächtiger zur Brüderlichkeit, zur Hingebung, zu allen edelmüthigen Trieben und zu allen gesellschaftlichen Tugenden hinreißt."

„Cabet."

Anhang IV.

Bibliographie des Socialismus und Communismus.

Wir dürfen voraussetzen, daß das Interesse der Sache den folgenden bibliographischen Notizen gleichfalls ihr Interesse verleihen wird. Wir müssen indessen von vorne herein bemerken, daß wir uns strenge an das Gebiet des Socialismus und Communismus halten werden. Es muß einer besonderen Arbeit und einer anderen Zeit, in welcher die Elemente sich deutlicher abgeklärt haben, überlassen bleiben, bibliographisch den Einfluß der socialistischen und communistischen Bewegungen auf verwandte Gebiete zu verfolgen.

Bei der Bibliographie des St.-Simonismus haben wir die Bibliographie in L. Reybaud's Études Bd. 1. am Ende p. 403 ff. zum Grunde gelegt. Für den Fourierismus reicht diese letztere dagegen keineswegs aus, und es ist für die Benutzung derselben wohl zu beachten, daß in den 4 verschiedenen Auflagen des Werkes keine Zusätze gemacht sind. Wir haben hier daher die eignen Sammlungen gebrauchen müssen. Für den Communismus ferner giebt es noch gar keine Bibliographie. Es ist nicht möglich, alle kleinen Schriften kennen zu lernen, die communistischen Inhalts sind, ohne daß man sie selber in Paris aufsucht. Wir können daher, was die communistische Broschüren-Literatur betrifft, nicht für Vollständigkeit einstehen; glauben indessen, daß wenig verloren sein dürfte, wenn dieses oder jenes übergangen wird.

I. Saint-Simon.

1802. Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1 Kl. B. 12. Genève). St. Simon zählte bereits 42 Jahre, als er diese erste Schrift herausgab. Sie steht auch in den Oeuvres de St.-Simon von Rodrigues als Nr. 3 und zählt hier drei Briefe auf 68 Seiten.

1808. Introduction aux travaux scientifiques du 19me siècle. 2 Bde. 4. In 100 Exempl. abgezogen.

Lettres au bureau des longitudes. 2 Abtheil. von 75 und 23 Seiten.

1810. Nouvelle Encyclopédie. Prospectus und erste Lief. Mémoire sur l'Encyclopédie. M. S. in 60 Ex.

1811. Mémoire sur la science de l'homme. M. S. Mémoire sur la gravitation. Gleichfalls bloß handschriftlich, und von St. Simon Napoleon überreicht.

In diese Zeit fällt die traurigste Epoche des Lebens dieses Stifters der socialistischen Bestrebungen. Unzweifelhaft hat derselbe fortgearbeitet, aber da er für seine Schriften weder Drucker noch Verleger fand, so ist von demselben nichts bekannt geworden. Erst mit der Restauration beginnt eine neue — seine eigentlich schriftstellerische Laufbahn.

1814. Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité. Par Henri St.-Simon et Augustin Thierry, son élève. 8. 112 S.

Lettres de Henri de Saint-Simon à MM. Comte et Dunoyer. Auch im dritten Bd. des Censeur européen. p. 334—356.

1815. Prospectus eines Werkes, betitelt: Le défenseur des propriétaires des domaines nationaux. (Das Werk selber ist nie erschienen.)

Profession de foi des auteurs de l'ouvrage annoncé sous le titre: Le défenseur des propriétaires des domaines nationaux. 8. S. 8. März 1815.

Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815. Par H. Saint-Simon. 8. 14 S.

Profession de foi du comte Saint-Simon au sujet de l'invasion du territoire français par Napoléon Bonaparte. 4 S. 8.

1816. Quelques idées soumises par M. de St.-Simon à l'assemblée générale de la société d'instruction primaire. 8. 14 S.

1817. L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants. Par H. de Saint-Simon. Mit der Inschrift: Tout par l'industrie, tout pour elle. Vier Bde. in Lieferungen, gemischten Formats. Mitarbeiter St. Simon's: St. Aubin, Augustin Thierry, der sich hier den Adoptivsohn St. Simon's nennt, und Aug. Comte.

Dieses Werk ist insofern von besonderer Bedeutung, als es den Punkt bezeichnet, auf welchem die literarische Thätigkeit St. Simon's sich dem nächsten socialistischen Gebiete, der Industrie und dem entstehenden Proletariate zuwendet. Noch freilich herrscht die Verschmelzung von Politik, Religion und Socialismus vor, und diese dauert in den folgenden Werken fort; doch sieht man deutlich die eigentlich socialistische Grundrichtung hervortreten.

1818. Vues sur la propriété et la législation. Dasselbe Motto.

1819. Le Politique, par une société de gens de lettres. Zwölf Lieferungen, zusammen 521 Seiten. Einige Artikel sind besonders gedruckt.

1819 und 1820. L'Organisateur par H. Saint-Simon. Erschien in verschiedenem Format und zwanglosen Heften; mehrere derselben haben mehrere Auflagen erlebt, und in Frankreich wie in Deutschland Aufsehen gemacht. In der ersten Lieferung findet

sich der Abschnitt Parabole politique, wegen deren der Verfasser vor die Assisen gefordert ward.

1820. Lettre de H. Saint-Simon aux jurés qui devaient prononcer sur l'accusation intentée contre lui. März. 8. 42 S.

1821. Du système industriel par H. Saint-Simon. Motto: „Dieu a dit: „Aimez-vous les uns les autres." Die Vorrede sagt p. XX: „Le volume se compose de lettres qui ont été envoyées aux personnes à qui elles sont adressées depuis le mois de juin 1820 jusqu'en janvier 1821." Der eigentliche bezeichnendere Titel folgt alsdann: „Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la révolution"; das Ganze schließt mit einer „Adresse aux philanthropes"; jene einzelnen Briefe sind an die verschiedenen Klassen der „Industriels" gerichtet, einer an den König; das Vorgefühl eines socialen Kampfes und vor Allem eines ernsten Gegensatzes der arbeitenden Klassen gegen die Besitzenden lebt in allen Darstellungen dieser Schrift.

Du système industriel. Deuxième partie. 1 Bd. in Lieferungen. 220 S.

1822. Du système industriel. Troisième partie. Drei Broschüren. 8.

Des Bourbons et des Stuarts. Zwei Broschüren.

1822 und 1823. Catéchisme des industriels. Vier Hefte von 422 S. Unter Mitwirkung von Aug. le Comte herausgegeben.

1825. Opinions litéraires, philosophiques et industrielles. 1 Bd. 392 S. Motto: L'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé est devant nous. Mitarbeiter: Leon Halevy, Olinde Rodrigues, J. B. Duvergier, Bailly.

1825. Nouveau Christianisme. 8. 1 Bd. 94 S. Motto: Celui qui aime les autres a accompli la loi. Tout est compris en abrégé dans cette parole: Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

Schule St. Simons.

1825 und 1826. Le Producteur, journal philosophique de l'industrie, de la science et des beaux arts. 5 Bände. Motto: L'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé est devant nous. Redacteur: Cerilet; Prospectus von L. Halevy. Unter den Mitarbeitern, außer den eigentlichen Theilnehmern an der Schule, Namen wie Adolphe Blanqui, Armand Carrel, Garnier, Duvergier.

Die Zeitschrift hörte auf zu erscheinen aus Mangel an Mitteln.

1829 und 1830. L'Organisateur, eine Wochenschrift. Mit dem 18. April 1830 nahm derselbe den ferneren Titel an: Journal de la doctrine de St.-Simon.

L'Organisateur, zweites Jahr; begann mit dem 28. August, verdoppelte die Zahl seiner Bogen; seit dem 26. März 1831 nannte er sich: Gazette des Saint-Simoniens. Mit Nr. 52 hörte er auf zu erscheinen. Neben ihm steht:

L'Organisateur belge, in Brüssel von Duveyrier gegründet, dauerte vom 29. Mai bis zum 27. November. 1 Bd. 4. 192 S.

Le Globe. 1830.

Seit dem 11. November 1830 dem St. Simonismus gewonnen, nahm er seit dem 22. August 1831 den folgenden Titel:

Le Globe
Journal de la Religion Saint-Simonienne
Religion
Science Industrie
Association universelle.

Dieser Titel war bei der Trennung etwas geändert. Am 20. April 1832 hörte der Globe auf zu erscheinen.

1830. Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Von 1830 bis 1832 in drei starken Auflagen. Ward gratis vertheilt.

1830. Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Deuxième année. 1 Bd. 1830 zwei Auflagen. Doch ist die zweite nicht in den Buchhandel gekommen und sehr selten.

1830. L'éducation du genre humain, trad. d'Eugène Rodrigues.

1830. Lettre au président de la Chambre des députés. October, zwei starke Auflagen.

1830. Lettres à Burns sur la politique et la religion, zwei starke Auflagen.

1830. Résumé du premier volume de l'Exposition, par Hippolite Carnot. Drei Auflagen.

Extraits de l'Organisateur. 1829—31. in 19 Lieferungen.

Extraits du Globe. 1830—31. in drei Bänden, die Hauptartikel des Globe enthaltend; vielleicht die interessanteste von allen diesen Sammlungen.

1832. Prédications, 2 Bde., 2 Auflagen. Enthält die Predigten oder Reden der sechs Priester der Saint-Simonisten.

1832. Travaux de M. Enfantin. Sieben Arbeiten desselben, unter denen die umfangreichste und wichtigste ist: La Morale. 211 S. April 1832. Von den Assises vom 28. Aug. 1832 verurtheilt.

1831. 1832. Missions de province. Enthalten eine Reihe kleiner Aufsätze von den Missionären der Schule aus den verschiedenen Provinzen.

1831. 1832. Réunion génerale de la famille. Broschüre von 64 S., welche die Trennung Bazard's und seiner Anhänger von der Schule motivirt. Diese Trennung rief eine Menge kleiner Schriften hervor, unter Andern:

Cérémonie du 27 novembre par Reynaud (wo die Trennung stattgefunden).

Discussions normales, première partie, par Bazard. Bazard starb zu Country, den 29. Juli 1831, ohne den zweiten Theil vollenden zu können.

Lettre aux Saint-Simoniens, par Jules Lechevalier.

Simple écrit d'Abel Transon.

Lettre à M. Enfantin, par Toussin de Belgique.

De la société Saint-Simonienne, par Jean Reynaud.

Mémoires d'un prédicateur Saint-Simonien, par Ed. Charton.

Schisma des Olinde Rodrigues.

Dieses Schisma vom 29. Februar 1832 rief folgende Schriften hervor:

Olinde Rodrigues aux Saint-Simoniens.

Olinde Rodrigues aux Saint-Simoniens et au public.

Olinde Rodrigues à Michel Chevalier.

Oeuvres de H. de Saint-Simon.

Diese Oeuvres, denen die eigenhändigen Fragmente aus dem Leben St. Simon's und ein Aufruf von Rodrigues vorauf gehen, enthalten jedoch nur den Catéchisme, die Vues sur la propriété, die Lettres d'un habitant de Genève, die Parabole und den Nouveau Christianisme.

Aus Menilmontant gingen eine Menge kleiner Schriften hervor, von denen wir folgende anführen:

A tous, par M. Enfantin. — La prophétie. — Avis pour la prise d'habit. — Parole en date du 3 Juin, et chants. — Prise d'habit, 16 juin. — Les St.-Simoniens, par Ch. Lemonnier. — Ouvertures des travaux du temple. — Chant, par un ouvrier. — Mort de Talabot. — Le père à Tournel, et réponse. — A Lyon, par Mich. Chevalier. — A Paris, par M. Barrault. — Sept chants ou chansons St.-Simoniennes. — Feuilles populaires, paraissant toutes les semaines, von verschiedenen Verfassern.

1832. Impression des deux procès St.-Simoniens, und zwar

Procès en cour d'assises les 27 et 28 août, mit den Bildnissen von Enfantin, Barrault, Duveyrier und Mich. Chevalier. 1 B. 405 S.

Procès en police correctionelle, mit den Bildnissen von Enfantin, Fournel, und verschiedenen Lithographieen. 1 Bd. 107 S.

Chansons Saint-Simoniennes, von verschiedenen Verfassern, Musik von Felicien David.

Acte des femmes. Mouvement des missions. Enthält eine Reihe von kleinen Schriften, die theils während, theils nach der Gefangenschaft der Führer der Secte herausgegeben wurden, und mit denen die literarische Thätigkeit der St. Simonisten abschließt.

Es wird nicht ohne Interesse sein, hier auch die deutschen Schriften über den St. Simonismus, die mit seinem Auftreten gleichzeitig sind, aufzuführen. Man sieht aus ihnen, daß sie in der ganzen Schule St. Simon's noch gar nicht die sociale Bedeutung derselben ahnen, sondern sie theils nur als interessante Zeiterscheinung, theils als eine philosophische Theorie, vorzüglich aber vom Gesichtspunkte einer kirchlichen Secte auffassen.

Zuerst gaben einige Aufsätze in der „Allgemeinen Kirchenzeitung" und im „Ausland" von 1830 und 1831 einige Nachrichten über den St. Simonismus. Vergl. unter andern Allg. Kirchztg. v. 5. Dec. 1830. (Nr. 192.) Auch in den Ergänz. Bl. der Allg. Lit. Ztg. (Halle) erschien eine Recension des Nouv. Christianisme von H. Leo. (März 1831. Nr. 21.) Die erste ausführliche Nachricht über St. Simon gab dann Fr. Buchholz in seiner „kleinen Monatsschrift für Deutschland" Bd. 21 u. 22. Buchholz übersetzte ferner im Auszuge im Bd. 54 seiner Monatsschr. (4. u. 5. Heft. 12. Jahrg. 1831) einen Art. der Revue Encyclopédique (Novemberheft 1830), der eine

Darlegung der Lehre St. Simon's enthält. Das erste bedeutendere Werk über den St. Simonismus aber war:

Fr. W. Carové Der St. Simonismus und die neuere französische Philosophie 1831. In diesem Buche (232 S.) handelt jedoch nur der Abschn. IV vom St. Simonismus. Hier ist eine kurze Beschreibung des Lebens und der Schule St. Simon's, und ein Auszug aus der Doctrine von 1829 nebst einer Kritik derselben und einigen guten Notizen aus dem Globe gegeben. Carové faßt indeß den St. Simonismus vorzüglich als ein philosophisches System auf; doch erkennt man die Hand des Publicisten.

Karl Gottlieb Bretschneider. Der St. Simonismus und das Christenthum, oder beurtheilende Darstellung der St. Simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christlichen Kirche und der Lage des Christenthums in unserer Zeit 1832. (215 S.) Wesentlich eine Kritik der religiösen und theologischen Elemente des St. Simonismus; jedoch mit Umsicht und mit bedeutender Berücksichtigung der socialen Vorschläge der Schule abgefaßt.

Was ist der St. Simonismus? Oder Lehren, Grundsätze und Verfassung der St. Simonistischen Religion. Quedlinburg 1832. Anonym. —

— Beachtenswerth ist eine kurze und sehr klare, wenn auch von keinem eigenthümlichen Gesichtspunkte aufgefaßte Darstellung des St.-Simonismus und seines Verlaufes in der „Kritischen Zeitschr. für d. R. Wiss. des Auslandes." Bd. IV. Nr. 3. von Warnkönig. Später sind unseres Wissens keine weiteren Arbeiten darüber erschienen, und auch die obigen waren bereits vergessen.

II. Charles Fourier.

Charles Fourier. — Die Schriften Fourier's sind von seiner Schule gesammelt und in einer neuen Ausgabe erschienen unter dem Titel:

Oeuvres complètes de Ch. Fourier, in 6 Octav-Bänden, von denen einige mehrere Auflagen erlebt haben. Für die Bibliographie herrscht hier einige Unordnung durch den Wechsel der Titel und Angaben. Wir folgen der chronologischen Ordnung.

Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte. Zuerst 1808. 1 Bd. 8. Anonym in Lyon erschienen und jetzt sehr selten. Diese Schrift bildet den ersten Theil der Oeuvres complètes; die zweite Ausgabe wird im Katalog der Librairie sociétaire von 1840, auf dem Titelblatte von 1841 angegeben.

Traité de l'association domestique-agricole. 2 starke Bände. 8. Zuerst 1822. Die zweite Ausgabe, von der Schule veranstaltet, ist von 1840; die dritte in den Oeuvres enthält vier Bände (Bd. 2—5), und zwar unter dem Titel: Théorie de l'unité universelle. Die Herausgeber haben in dem 1. Bd. eine Abhandlung über das „Libre arbitre" aus den MS. Fourier's und das Sommaire aufgenommen.

Sommaire du traité de l'association domestique-agricole. 1822. (Im 1. Bd. der Théor. de l'unité wieder abgedruckt.)

Le nouveau monde industriel et sociétaire. Zuerst 1829. 1 Bd. Jetzt der Bd. 6 der Oeuvres. Dazu gehört als Einleitung:

Livret d'annonce du nouveau monde industriel. 1830. 88 S.

Pièges et charlatanisme des sectes de Saint-Simon et d'Owen. 1831. Wird dem letzten Bande der Oeuvres angehängt werden.

La fausse industrie, 2 Bde. in kl. 8. Enthält kleine abgerissene Aufsätze Fourier's über verschiedene Gegenstände. 1835 bis 36.

Mnémonique géographique. 1827. Ein Bogen.

Fourier's Schule.

Just Muiron. Aperçus sur les procédés industriels. Zuerst 1824 unter dem Titel: Vices de nos procédés industriels, wo dem gegenwärtigen procédé de morcellement ein procédé sociétaire entgegengesetzt wird. Es war die erste Schrift im Geiste Fourier's. Die zweite Auflage ist unter dem obigen Titel mit dem Zusatze: Urgence de l'Organisation sociétaire, 1840 erschienen.

Les nouvelles transactions sociales religieuses et scientifiques de Virtomnius. 1 Bd. 1832. Enthält das, was die Franzosen die métaphysique de la doctrine nennen.

Victor Considérant. Considérations sur l'architectonique. 1835. Die erste Schrift Considerant's, Betrachtung der Baukunst und Bauordnung im Sinne Fourier's.

Destinée sociale, exposition élémentaire complète de la théorie sociétaire. Zuerst 1834—36, dann die zweite Auflage von 1844; zwei Bände; der dritte ist in der ersten Lieferung begonnen. Das Werk ist gleichsam das Lehrbuch der Schule, und hat hauptsächlich Considerant's Stellung gegründet.

Débâcle de la politique en France. 1 Bd. 152 S. Von dieser Broschüre existirt ein kurzer Auszug unter dem Titel: Petit cours d'économie politique et d'économie sociale.

La conversion c'est l'impôt. 1838. In Veranlassung der Rentenconversion geschrieben, sucht die kleine Broschüre das Recht des Staats zur Conversion als identisch mit dem Rechte zu Auflagen nachzuweisen.

Déraison et dangers de l'engouement pour les chemins de fer 1838.

Trois discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville par Dain, Considérant et d'Izalquier. Vgl. über Considerant's Rede den Text im Werke. 1836.

De la politique générale et du rôle de la France en Europe. 1840.

Réclamation contre M. Arago, et théorie du droit de propriété. 1840.

De la politique nouvelle. 2. Ausg. 1844.

De la souverainété et de la régence. 1842.

Immoralité de la doctrine de Fourier. 1841. 48 S.

Exposition abrégé du système phalanstérien de Ch. Fourier. 1845.

Manifeste de l'école sociétaire fondée par Fourier, ou bases de la politique positive. 1841. 2. Aufl. 1842.

Théorie de l'éducation naturelle et attrayante. Dediée aux mères. 1845.

Abel Transon, Minen-Ingenieur. Theorie sociétaire de Ch. Fourier. 1832. Ein kurzer Abriß der Theorie. Transon hat sich später von der Schule losgesagt.

Ch. Pellarin. De la médecine dans l'ordre sociétaire. 1832.

Fourier, sa vie et sa théorie, avec des lettres inédites. (Bei Reybaud wahrscheinlich als Biographie de Fourier bezeichnet.)

Sur le droit de propriété. Brosch. 36 S.

I. Lechevalier. Études sur la science sociale. 2 Bde. 1831—34. Eine gründliche Darstellung der Theorie. Lechevalier gehört zu denen, welche vom St. Simonismus zum Fourierismus übergegangen sind.

Le Moyne. Progrès et association, 1834. Ein Werk in zwei Bänden; der erste Band hat den Titel: „Association par phalanges agricoles industrielles;“ der zweite: „Calculs et considérations sociales.“ Reybaud führt es als drei Bände auf. — Das Ganze ist wesentlich praktisch.

Baudet-Dulary. Crise sociale. 1834. 1 Bd. Von demselben Verf. finden sich in der Phalange mehrere Aufsätze.

— — Essai sur les harmonies physiologiques. 1 Bd. und ein Heft mit 22 Zeichnungen.

Mme. Clarisse Vigoureux. Paroles de Providence. 1835.

A. Paget. Introduction à l'étude de la science sociale. 1 Bd. 1. Aufl. 1838. 2. Aufl. 1841. Eine vortreffliche Darstellung der Fourieristischen Theorie, die sich durch Vermeidung aller Uebertreibung und alles Ueberflüssigen auszeichnet.

— — Examen du système de Fourier et des principales objections qui y sont faits. 1 Bd. 1844. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von E. Cartier.

Mme. Gatti de Gamond. Fourier et son système. 1 Band seit 1838 in fünf Auflagen erschienen, eine der besten und klarsten Darstellungen der Gedanken Fourier's, in welcher jedoch die Ansichten des Letzteren über die Verhältnisse der Frauen theils übergangen, theils durch die strengeren der Verfasserin ersetzt sind.

— — Réalisation d'une commune sociétaire. 1 Bd. 1840. 1841.

E. de Pompéry. Exposition de la science sociale. 1 Bd. 1840. 2. Aufl. 1841.

— — Théorie de l'association et de l'unité universelle de Ch. Fourier. 1 Bd. 1841.

F. Cantagrel. Le fou du Palais-Royal. 2. Aufl. 1845. Eine geistreiche im satyrischen Ton gehaltene Vertheidigung und Darstellung der Ideen Fouriers. 1 Band.

— — Les enfants au phalanstère, dialogue familier sur l'éducation; ein Auszug aus dem obigen Werke. Broschüre.

— — Mettray et Ostwald, études sur ces deux colonies agricoles. 1842. 1 Heft. 66 S. Geschichte und kurze, zum Theil kritische Beschreibung jener beiden Colonien.

— — Quinze millions à gagner sur les bords de la Cisse. 1845. Ein Vorschlag zur Bewässerung.

Cantagrel ist einer der thätigsten und geistreichsten Vertreter der Schule; seine Hauptaufgabe ist gegenwärtig die Redaction der Démocratie pacifique.

Hippolyte Renaud. Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Fourier. 1 Bd. 2. Ausg. 1845. 3. Ausg. 1847.

— — Antidote. Eine Vertheidigungsschrift. 1841.

Matth. Briancourt. L'organisation du travail et l'association. 2 Ausgaben 1847.

— — Défense du Fourierisme. Eine Broschüre.

— — Notions élémentaires sur la science sociale de Fourier. 1846. 1 Band.

Victor Hennequin. Les amours du phalanstère. 1847.

Ch. Forest. Organisation du travail d'après les principes de Chr. Fourier. 2 Ausg. 1847. Eine kleine Broschüre.

Ch. Harel. (Bei Reybaud „Harelle") Ménage sociétaire, ou moyen d'augmenter son bien-être en diminuant sa dépense. 1840.

Außer diesen Schriften sind nun noch eine Menge kleinerer Broschüren erschienen, die wesentlich darauf berechnet sind, die Theorie Fourier's in den größeren Leserkreisen zu verbreiten. Sie sind deshalb kurz und sehr billig, und können für unseren Zweck füglich übergangen werden.

Daneben steht eine fernere Klasse von Arbeitern die sich mit der Betrachtung einzelner politischer und publicistischer Fragen beschäftigen, indem sie sich im Allgemeinen an die Idee einer Gesellschaftung der Interessen und der Kräfte anschließen. Da dieselben aber nur indirekte Beziehung auf den Socialismus haben, so müssen wir sie hier übergehen.

Zeitschriften der Schule.

La Réforme industrielle ou le Phalanstère; von den Jahren 1832 und 1833. 2 Bde. in groß Octav.

La Phalange, journal de la science sociale; erschien zuerst zwei- bis dreimal im Monat von 1836 bis 1840. Ende August. Redacteur, V. Considerant; Mitarbeiter, die Hauptanhänger der Schule. Ueberschrift:

Réforme sociale sans révolutions.
Réalisation de l'ordre,
De la justice et de la liberté.
Organisation de l'industrie.

Association du capital,
Du travail et du talent.

Die Phalange in dieser Form bildet drei Bände 4. Mit dem 2. Sept. 1840 begann sie wöchentlich dreimal zu erscheinen bis zum 31. Juli 1843. In dieser Form bildet sie 6 andere Bände 4.

Mit dem 31. Juli 1843 ging die Phalange über in das Tagesblatt der Schule, die gegenwärtige Démocratie pacifique.

Almanach phalanstérien pour 1845.

Almanach phalanstérien pour 1846.

Seit 1846 publicirt die Schule ferner das Bulletin phalanstérien, von dem seit Juli 1846 jetzt 3 Nummern erschienen sind. Es enthält den Nachweis der Fortschritte der Schule, und besonders über die Verhältnisse der Démocratie pacifique, die nur durch nicht unbedeutende Opfer im Anfange bestehen konnte. Außerdem kleine Notizen, Anweisungen und Aehnliches.

III. Communistische Literatur.

Die communistische Bibliographie ist bei Weitem die schwierigste, und zwar zunächst aus äußeren Gründen, deren Erwähnung uns hier gestattet sein möge.

Die große Masse der communistischen Arbeiten besteht aus kleinen Flugschriften, die gar nicht in den Buchhandel kommen, sehr oft aber auch von Seiten der Regierung verfolgt und confiscirt werden, so daß man außer Stande bleibt, sich eine genaue Kenntniß derselben zu verschaffen. Man kann daher in keiner Weise für absolute Vollständigkeit einstehen, und besonders wird man, wenn man von Paris entfernt ist, auf die Angaben Anderer sich angewiesen finden. — Indeß ist in der Wirklichkeit der Schade nicht so groß als es scheint, da in der Regel wenig Neues und Förderliches in diesen Schriftchen enthalten ist.

1) Der materielle Communismus.

a) Zeitschriften.

Le Moniteur républicain. Nov. 1837 bis 1838.

L'Homme libre. 1838. Wenige Nummern.

L'Égalitaire. 1840. 2 Nummern.

Le Populaire, von Cabet.

La Tribune du peuple, von J. J. Pillot, 1838, in 7 Num. Monatschrift.

La Revue démocratique, redig. von Baquin, 1840. Oct. u. Nov. — Die drei letzteren durch Preßprocesse unterdrückt.

Le Droit social. Febr. 1840.

La Démocratie, 1 Nummer.

Le Communautaire, 1 Nummer.

Le Travail, in Lyon, 3 Nummern.

La Fraternité. Mai 1841. Aufgehört 1843; anfänglich rein demokratisch, dann communistisch. Erneuert 1845 in gleicher Tendenz.

L'Humanitaire. Juli und Aug. 1841.

b) Doctrin.

Th. Dezamy. L'Égalitaire, eine Monatsschrift 1840, in 2 Nummern.

— — Lamennais réfuté par lui-même.

— — Discours sur l'égalité.

— — Code de la communauté. 1842. Bogenweise erschienen 294 S.

— — Almanach de la communauté. 1843.

— — Le Jésuitisme vaincu par le Socialisme. Deutsch bei Jurany 1846: Sieg des Socialismus über den Jesuitismus.

— — L'organisation du travail et du bien-être universel. Dezamys neuestes Werk. (Nach Max, französische Volksliteratur. p. 29.)

Lahaultière. Catéchisme social. 1841.

— — Sur la loi sociale. 1841. 2 Aufl.

I. I. Pillot. Ni châteaux, ni chaumières. 1840.

— — Histoire des Égaux. 1840. Nicht erschienen.

— — La Communauté n'est plus une utopie. 1842.

2) Der religiöse Communismus.

a) Von den Werken Lamennais brauchen wir hier wohl um so weniger eine Bibliographie anzugeben, als die Gesammtausgabe seiner Schriften sie alle enthält, und mehr als wir von ihnen benutzen könnten. Uebrigens hat Lamennais auch viele Artikel in die einzelnen Hauptjournale geliefert. Bezeichnend für seine Richtung sind auch die Aufsätze, welche in einer Uebersetzung, die nicht vorzüglich ist, in den „Neuen Stimmen aus Frankreich" mitgetheilt sind.

b) Der theosophische Communismus.

A. Constant. La Bible de la liberté. 1840.

— — L'Assomption de la femme. 1841.

— — Doctrines religieuses et sociales. eod.

Ueber seine anderen kleinen Pamphlete siehe den Text. (Die Mutter Gottes — Die drei Harmonien — Die Stimme der Hungersnoth — vergl. Max, franz. Volksl. p. 37.)

— — La dernière incarnation von 1846 ist mehr socialistischer als communistischer Tendenz. Seit Oct. 1845 redigirt er mit Fauvety die Verité, eine Monatsschrift mit politischen Uebersichten und Kritiken, von der jedoch nur ein Band erschienen ist. Zu einem selbstständigen System hat sich Constant auch hier nicht erhoben. Es sind stets apostrophirende und nach Lamennais'schen Muster gehaltene Sätze, die nicht einmal immer eine Ansicht überhaupt enthalten.

Alph. Esquiros, Mitredacteur des Artiste, Mitarbeiter des Almanach de la France democratique und anderer belletristischer Werke. L'Évangile du Peuple

von 1840 (von dem nach der Beschlagnahme der ersten Auflage eine zweite erschienen sein soll nach Marx, p. 38, was aber wohl nur eine Verwechselung mit dem folgenden Werkchen ist.)

— — L'Evangile du Peuple défendu par A. Esquiros 1841, in mancher Beziehung klarer und gehaltreicher als das etwas mystische Evangile selber.

Ch. Pecqueur. Nach Marx soll er schon 1840 über die Wahlreform geschrieben haben. Den Beginn seiner religiös communistischen Laufbahn aber bilden die Broschüren des Jahres 1842.

— — Sur la paix, son principe et sa réalisation.

— — Les armées dans leurs rapports avec l'industrie, la morale et la liberté. —

— — Nouvelle theorie d'économie sociale et politique. Nimmt schon, neben einer stark an Fourier erinnernden Kritik der heutigen Zustände, die jedoch hauptsächlich die ethische Seite betrifft, eine praktischere Richtung.

. De la republique de Dieu. Union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et fraternité universelles. Redigé à la demande de ses Frères. 1844. Hauptwerk, ist wohl zugleich eine Art von Glaubensbekenntniß einer halb religiösen Gesellschaft, wie es deren manche in Paris giebt.

A. Dumesnil mit mehreren kleinen Schriften; L'esprit de la verité (1819 und 1846). „Das verfluchte Jahrhundert," „Sociale Prüfungen Frankreichs seit Ludwig XIV." Vergl. Neue Stimmen aus Frankreich.

Réné Didier. Livre des Communistes, consequences de l'Organisation du travail. 1845.

J. Terson mit einer Reihe kleiner Broschüren, die keinen bestimmten Gedanken enthalten.

Ligue nationale contre la misère des travailleurs.

Verité et mensonge de la politique, de la religion et de la morale.

Les droits du Peuple. 1845.

c) Cabet's Communismus.

Steph. Cabet. Voyage en Icarie. Erste Aufl. 1840. 2 Bde. 4. Aufl (?) 1845. 1 Bd. 8. Hauptwerk. Von den vielen kleinen Broschüren heben wir für das System heraus:

— — Credo communiste. Aug. 1841.

— — Douze lettres d'un Communiste à un Réformiste. Einzeln erschienen von 1841 an.

— — Comment je suis communiste. 8 S. 1840.

— — Propagande communiste. 12 S. 1841.

— — Ma ligne droite, ou le véritable chemin du salut pour le peuple. 64 S. 1842.

— — Le guide du citoyen.

Außerdem hat Cabet in einzelnen Réfutations seine Theorien vertheidigt: Réfutation de l'Atelier, de l'Abbé Constant, du National, du Journal du

peuple, de l'Humanitaire, de M. Lamennais 1841 und 1842. In neuerer Zeit hat Cabet die religiöse Seite seiner communistischen Ideen stark herausgehoben, ohne jedoch etwas anderes zu sagen, als was er bereits in seiner Voyage en Icarie ausgesprochen. — Neben seinen communistischen Schriften hat er eine Menge Broschüren gegen die Bastille, gegen Thiers, den National u. a. erlassen, die nur ephemeres Interesse haben. — Weniger vom Gesichtspunkte des Communismus als von dem des Proletariats gehen seine geschichtlichen Arbeiten aus: seine „Révolution de 1830," bereits 1833 in 3 Auflagen, und seine „Histoire populaire de la révolution de 1789 à 1830," die eine Menge von Citaten aus den Verhandlungen der Assemblée constituante enthält. Zuerst 1841. 2 Aufl. 1845 in 5 Bdn.

Seit dem März 1841 giebt Cabet seine Wochenschrift Le Populaire heraus, die als Monatsschrift begann, und die neben einer scharfen Kritik der bestehenden Zustände auch eine heftige Polemik gegen alle anderen Richtungen und Auffassungen des Communismus wie der socialen Frage überhaupt enthält. Der Almanac icarien seit 1848 in 12. besteht wesentlich aus Auszügen des Populaire.

IV. Die Reformbewegung.

Es ist nicht unsere Absicht, alle die kleinen Schriften und Aufsätze hier aufzuführen, welche überhaupt auf die Reformfrage Bezug haben. Wir erwähnen nur die, welche mit der socialen Richtung zusammenhängen.

a) Die socialen Reformisten.

Louis Reybaud. Etudes sur les reformateurs au socialistes modernes. Seit 1841. 2 Bd. Das erste und einzige historische Werk über den Socialismus. Der zweite Band kam 1843 zuerst heraus. In dem ersten ist neben St. Simon und Fourier auch Robert Owen's System darstellt. In dem zweiten die Communistes Frankreichs, wo aber wenig Bedeutendes und Neues gesagt ist, die Chartistes, die Utilitaires und Jer. Bentham, und les Humanitaires, wo eine weitläufige, aber unbedeutende Kritik P. Leroux gegeben ist. Als Anhang folgt dann eine kurze Darstellung von Hobbes und Harrington, in welcher der erste gar nicht, der zweite nur halb begriffen ist. Ueberhaupt ist der zweite Band durchaus unbedeutender als der erste; das wahre Verständniß der besprochenen Erscheinungen mangelt hier gänzlich; auch hat derselbe wenig Erfolg gehabt.

Villermé. Tableau de l'état physique et moral des Ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie. 2 Bde. 1838.

Fregier, les classes dangereuses dans les grandes villes. 2 Bde. 1839.

Buret, la misère des classes laborieuses. 1840.

Parent-Duchatel. La prostitution dans la ville de Paris. 1840.

Michel Chevalier. Lettres sur l'Amerique.

Granger. A chacun selon son travail. 1844.

— — L'Evangile devant le siècle. 1846.

Vinçard. Histoire du travail et des travailleurs en France. 2 Bde. 1845 und 1846.

Robert. Histoire des classes ouvrières depuis les esclaves jusqu'au proletaire d'aujourd'hui. 1846.

Th. Pix. Observations sur l'état des classes ouvrières. 1846.

Charles Noiret. Lettre aux Ouvriers. 1840 und zweite Lettre 1841.

Adolphe Boyer. De l'état des ouvriers et de son amelioration par l'Organisation du travail. 1841. 2. Aufl.

Flora Tristan. Peregrinations d'une paria, voyage au Perou, tableau des moeurs peruviennes. 2 Bde. 8.

— — Mephis ou le proletaire, roman philosophique ou moral. 2 Bde. 8.

— — Promenades dans Londres. 1 Bd.

— — L'union ouvrière. 3 Aufl. 1844.

— — Le tour de France, état actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral intellectuel et materiel. 1845.

— — Le passé et l'avenir, dessin theogonique avec un texte explicatif. 1845.

— — De l'emancipation de la femme. 1845.

Villegardelle. Accord des interêts dans l'association et besoin des communes. 1844.

Histoire des idées sociales avant la révolution. Deutsch bei Rieß, von Köppen.

Hubert, l'Esclavage du Riche. 1845.

Thoré, la verité sur le parti democratique.

— — La recherche de la liberté, als Manuscript gedruckt in 50 Ex. Gehört der rein demokratischen Richtung.

Die Hauptzeitschrift dieser Richtung ist:

L'Atelier, Journal des interêts moraux et materiels des Ouvriers. Motto: Celui qui ne veut pas travailler, ne doit pas manger. Seit dem Sept. 1840.

b) Die politische Reform.

Wir können hier nur dies Hauptorgan dieser Richtung anführen:

La Réforme, gegründet seit 1843. Ihr Grundgedanke ist: daß die Ungleichheit der Fähigkeiten und Geschäfte die Basis der Gesellschaft ist, daß aber höhere Fähigkeiten nur größere Pflichten, nicht größere Rechte begründen; daß hierin das Prinzip der Gleichheit, die Form derselben in der Gesellschaftung liege, und daß man die Arbeiter associiren müsse, um sie aus Lohnarbeitern zu freien Arbeitern zu machen. Solche Reformen, welche dies bezwecken, muß der Staat einleiten; das ist seine Aufgabe und sein Recht. —

Von der Réforme aus geht der Almanach de la France démocratique, an dem die Mitarbeiter der Réforme Theil nehmen. Erscheint jährlich seit 1845. Unbestimmter ist Lamartine's Bien social; von dem Almanach de la démocratie erschien nur ein Band 1843 in gleich unklarer und zum Theil sentimentaler Haltung; daran wie an der Revue indépendante betheiligten sich G. Sand und Pierre Leroux.

Höchst bemerkenswerth ist es, wie sich die Blätter der Provinzen in Frankreich

dieser neuen Richtung annehmen. Natürlich wird man bei ihnen kein positives System suchen. Ihre Theilnahme äußert sich wesentlich einerseits in Hervorhebung der traurigen Lage des Proletariats, andererseits in den entschiedensten Aufforderungen an die Regierung, ihre Gewalt zur Hebung der niederen Klassen zu benutzen. Im Anfange hatte diese neue Form der Opposition einen mehr oppositionellen Charakter; allein allmälig haben sie in ihrem Kreise die Aufmerksamkeit auf den socialen Zustand überhaupt hingelenkt, und dadurch mit mehr oder weniger Bewußtsein den in der Hauptstadt centralisirten Kampf der socialen Elemente auch über die Provinzen ausgebreitet. Wir werden im folgenden Bande sehen, wie tief diese Bestrebungen allmälig in das Leben des ganzen Volkes hineingegriffen haben.

Inhaltsverzeichniß.

Dritter Theil.

Der Communismus.

Erste Epoche.

Der Republikanismus.

Von 1830—1835.

Zweite Epoche.

Der Communismus.

Seit 1835.

Dritte Epoche.

Die Reformbewegung.

Seit 1841.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.